



دوفصلنامه علمی - تخصصی

مطالعات زبان و ادبیات عربی

سال اول، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: جامعة المصطفیٰ العالمیه

محل انتشار: مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی

مدیر مسئول: سیدحسین ساجد

سرمدیر: سیدحمید جزایری

ویژه‌نامه کنگره یکصدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیه قم

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

سیدحمید جزایری / دانشیار گروه قرآن و علوم، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی المصطفیٰ ﷺ، قم، ایران
محمد جنتی‌فر / دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران
سیدمحمدحسن جواهری / استادیار گروه قرآن‌پژوهی، پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران
حسین شیرافکن / استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، دانشگاه بین‌المللی المصطفیٰ ﷺ، قم، ایران
سید محمود طیب‌حسینی / استاد گروه قرآن‌پژوهی، پژوهشکده علوم اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران
عبدالمطلب فریدی‌فر / استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، دانشگاه بین‌المللی المصطفیٰ ﷺ، قم، ایران
علیرضا قائمی‌نیا / استاد گروه معرفت‌شناسی و علوم شناختی، پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ایران
علیرضا محمدرضایی / استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده الهیات، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران
علیرضا محمدرضایی / استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده الهیات، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران
عبدالله موحدی محب / دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

مدیر اجرایی: معصوم شبانی

مترجم عربی: انور پنام

مترجم لاتین: محمدحسین رجیبیان

ویراستار: سید مهدی قافله‌باشی

صفحه‌آرا: عظیم قهرمانلو

شمارگان: الکترونیکی

قیمت: دسترسی آزاد (Open Access)

نشانی: قم، شهیدان شاهرودی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمیه
کدپستی: ۳۷۱۳۷۱۳۷۸۹ | تلفن: ۰۲۵-۳۷۰۴۸۲۸۹ | www.pam.journals.miu.ac.ir

این دوفصلنامه در پایگاه‌های ذیل نمایه می‌شود:

سامانه مدیریت نشریات علمی جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمیه

مجله «مطالعات ادبی زبان قرآن» که با هدف مرجعیت بخشی علمی در عرصه زبان قرآن، زیر نظر دانشگاه بین‌المللی المصطفیٰ ﷺ مشغول فعالیت است، از نخبگان و فرهیختگان دانش زبان قرآن در محورهای ذیل مقاله می‌پذیرد:

۱. مطالعات دانش لغت، صرف، نحو و بلاغت با محوریت قرآن کریم؛
۲. مطالعات دانش زبان‌شناسی و معناشناسی با محوریت قرآن کریم؛
۳. مطالعات نقد شبهات زبانی قرآن کریم؛
۴. مطالعات ترجمه قرآن کریم.

«شیوه نگارش» نشریه به شرح ذیل است:

۱. فونت در متن فارسی و عربی «IRLotus 13» و انگلیسی «Times New Roman 11».
۲. ارجاع‌دهی بر اساس روش «APA».
۳. مقالات بایستی به زبان فارسی و کمتر از ۸۰۰۰ کلمه بوده، پیش‌تر در هیچ مجله یا نشریه‌ای منتشر نشده و یا برای چاپ به مجلات دیگر ارائه نشده باشد.
۴. درج شناسه پژوهشگر یا همان ارکید (Orcid) برای نویسندگان اختیاری است.
۵. از آن‌رو که داورها به صورت ناشناس اجرا می‌شود، نویسنده موظف است که مشخصات خود را از مقاله حذف کند.
۶. تمام مقالات توسط نرم‌افزار سمیم نور و همیاب مشابهت‌یابی می‌شود.
۷. توجه به این نکته ضروری است که در هنگام اصلاح مقاله، دیدگاه (کامنت) داوران را از روی فایل حذف نکرده، اصلاحات را با برجسته‌سازی (هایلایت) مشخص کنید و در باقی موارد که سخن داور را قابل نقد می‌دانید، حتماً با دیدگاهی (کامنتی) به سخن داور استدلال و پاسخ خود را مطرح سازید.
۸. پس از پذیرش نهایی، نویسنده بایستی چکیده مقاله را به انگلیسی و عربی ترجمه کند و در آخر مقاله، بخشی با عنوان «درباره نویسندگان» بیفزاید. در این بخش ضروری است که هر نویسنده به اندازه دو خط، درباره خود و فعالیت‌های پژوهشی-آموزشی خود توضیحی اجمالی دهد تا مخاطبان، بیشتر با وی آشنا شوند.
۹. گفتنی است که طبق قوانین نشریات، هیئت تحریریه این اختیار را دارند که پس از داور و پذیرش، در جلسه هیئت تحریریه مقاله را طبق صلاحدید نپذیرند.
۱۰. مقالات به شکل الکترونیکی و رایگان، از طریق سایت نشریه منتشر خواهد شد؛ البته مطالب منتشرشده، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های نشریه نیست.
۱۱. نشریه در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد بوده، تمام حقوق مادی و معنوی متعلق به وی خواهد بود.

۱. نظریه روح معنا از نگاه دانشوران در سده اخیر حوزه علمیه قم (با تأکید بر دیدگاه‌های امام خمینی، علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی)

کـ حـامـد شیواپور
۲. تطور علم بدیع در سده اخیر حوزه علمیه قم (مطالعه موردی آرایه تشابه‌الاطراف در المیزان)

کـ عـبـدالله موحـدی محبّ و مهدی عشایری منفرد
۳. الگوی جدید واژه‌شناختی در سده اخیر حوزه علمیه قم

کـ عـبـدالمطلب فریدی‌فر
۴. التحقيق في كلمات القرآن الكريم؛ تحول در روش‌های مفردشناسی کلمات قرآن در سده اخیر حوزه علمیه قم

کـ مـحـمـد مـلـکی نـهاونـدی
۵. امتداد دانش معانی در سده اخیر حوزه علمیه قم؛ مطالعه موردی تفسیر المیزان

کـ مـحـمـد عـشایری منفرد
۶. کاریست دانش بدیع در استنباط از آیات الاحکام با تکیه بر آرا و آثار دانشمندان سده اخیر حوزه علمیه قم

کـ مـحـمـد حـسـن ربانی بیرجندی و محمدعلی جوان

نظریه روح معنا از نگاه دانشوران سده اخیر حوزه علمیه قم (با تأکید بر دیدگاه‌های امام خمینی، علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی)*

حامد شیواپور^۱

چکیده

بر اساس نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی یا به اختصار، نظریه «روح معنا»، الفاظ برای روح معنای مشترک بین مصادیق گوناگون وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق در وضع الفاظ دخالتی ندارد. طبق این دیدگاه، مراد از الفاظ متشابهی چون عرش، کرسی، لوح و قلم در کتاب و سنت، نه معنای ظاهری آن‌هاست و نه معنای مجازی آنها، بلکه معنای آنها چنان گسترده است که مصادیق غیر مادی را نیز شامل می‌شود. نظریه روح معنا در اصل برای توجیه الفاظ متشابه قرآن مطرح شده است، ولی می‌توان آن را به طور کلی در دسته نظریه‌های کلان در لغت‌شناسی طبقه‌بندی کرد. این دیدگاه را نخستین بار غزالی مطرح کرد و پس از او بسیاری از بزرگان اندیشه اسلامی آن را پذیرفتند. این نظریه در سده اخیر و در حوزه علمیه قم مجال طرح مجدد یافته است. ازین رو به طور ویژه دیدگاه سه عالم برجسته حوزه علمیه قم؛ یعنی امام خمینی، علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی درباره این نظریه، از منظرها و با رویکردهای گوناگون شایسته بررسی است. در این مقاله تقریر هریک از این سه بزرگوار از این نظریه و شباهت‌ها و تفاوت‌های تقریر آنان و امتیاز و برجستگی دیدگاه آنان در طرح این نظریه بررسی شده است.

واژگان کلیدی: لغت‌شناسی، روح معنا، وضع الفاظ، امام خمینی، علامه طباطبایی، آیت‌الله جوادی آملی.

* این مقاله با حمایت دبیرخانه دائمی کنگره یک‌صدمین سالگشت باز تأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حایری^۲ تألیف شده است.

۱. استادیار گروه الهیات، دانشگاه مفید، قم، ایران.

رایانامه: h_shivapoor@yahoo.com

مقدمه

نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» که از این پس آن را به اختصار «نظریه روح معنا» خواهیم خواند، دیدگاهی درباره نسبت الفاظ و معانی است که نخستین بار غزالی آن را مطرح کرد و از آن پس، بسیاری از عالمان مسلمان همین دیدگاه را در بیان چگونگی رابطه لفظ و معنا پذیرفتند. این دیدگاه عمده فلسفی است و با تسامح، می توان آن را دیدگاهی کلامی و عرفانی نیز دانست، اما از آنجاکه مستقیماً به چگونگی نسبت لفظ و معنا می پردازد، می توان آن را دیدگاهی در حوزه ادبیات و لغت شناسی و دارای کارکرد در حیطه زبان قرآن نیز به شمار آورد.

نگارنده در کتابی مستقل به تفصیل درباره این نظریه و ابعاد گوناگون آن سخن گفته است.^۱ آنچه در این مقاله بررسی می شود، سیر تطور این دیدگاه در صد سال اخیر در حوزه علمیه قم، با تأکید بر دیدگاه سه تن از عالمان برجسته این حوزه؛ یعنی امام خمینی، علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی است. البته عالمان معاصر دیگری از حوزه قم، چون شهید مطهری و شهید مصطفی خمینی هم در این باره اشارات کوتاهی دارند، اما این دیدگاه عمده و با تفصیل و تأکید بیشتر، در آثار سه بزرگوار که نام بردیم مطرح شده است.

در این مقاله ابتدا به شرح مختصر پیشینه تاریخی این دیدگاه و گزارشی اجمالی از دیدگاه مهم ترین طرفداران آن می پردازیم و سپس با تفصیلی بیشتر، دیدگاه این سه عالم بزرگ معاصر درباره این نظریه را بررسی می کنیم و نشان می دهیم که این نظریه در بیان این سه بزرگوار، چگونه پرورش یافته و چه شباهت ها و تفاوت هایی با تقریر پیشینیان از این دیدگاه دارد.

پیشینه نظریه روح معنا

۱. دیدگاه ها درباره تشابهات قرآن

آیات قرآن بر اساس یک تقسیم بندی که خود قرآن به آن اشاره کرده است (ر.ک: آل عمران: ۷) به «محکم» و «متشابه» تقسیم می شود و بحث درباره آیات متشابه، در شمار مباحث مهم معارف اسلامی است. این بحث، ازسویی در تفسیر و علوم قرآن مطرح است و ازسوی دیگر، بخش مهمی از آن، به ویژه آیات مربوط به اسما، صفات و افعال الهی، در کلام، حکمت و عرفان اسلامی مطرح شده است.

۱. نظریه روح معنا در تفسیر قرآن، انتشارات دانشگاه مفید، قم، ۱۳۹۴.

از عوامل مهمی که به «تشابه» در معنای آیات می‌انجامد، وجود مفرداتی خاص در این آیات است که موجب تشابه معنای آیه می‌شود. مراد از این مفردات، الفاظی مانند عرش، کرسی، لوح، قلم، میزان، صراط، جناح، نور، ید، وجه، ساق، سمع، بصر، عین و... است که معنای محسوس و ظاهری آنها به تنهایی روشن است (با دست‌کم چنین به نظر می‌رسد)، اما درباره مراد جدی از آنها و نسبت آن با معنای ظاهری، سه دیدگاه اساسی وجود دارد که به اختصار از این قرارند:

نظریه اهل ظاهر: این الفاظ به معنای ظاهری‌شان به کار رفته‌اند؛ بنابراین کاربرد این الفاظ در همان معانی ظاهری‌شان حقیقت است و ساحت دیگری از معنا برای این الفاظ وجود ندارد؛ نظریه حقیقت و مجاز: الفاظ مزبور در معنای مجازی به کار رفته‌اند. این، شایع‌ترین نظریه در باب الفاظ متشابه است و در تفسیر قرآن نیز وقتی از تأویل سخن گفته می‌شود، غالباً همین نظریه مراد است. نظریه حقیقت و مجاز همواره دیدگاه مهم و درخور توجهی در تفسیر متشابهات قرآن بوده است؛ از این رو باید آن را رقیب جدی و مهم نظریه روح معنا در تفسیر مفردات متشابه قرآن دانست؛

نظریه «روح معنا»: طبق این دیدگاه الفاظ برای «ارواح معانی»؛ یعنی روح مشترک بین مصادیق گوناگون یک لفظ، وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق گوناگون در وضع الفاظ در نظر گرفته نشده است. مثلاً هنگامی که واضع، لفظ «عرش» (معادل «تخت» در فارسی) را وضع کرده است، به خصوصیات مصادیق گوناگون آن مانند اینکه از چه جنسی ساخته شده است، چه شکلی دارد و برای چه کاری از آن استفاده می‌شود توجه نداشته و تنها این لفظ را در برابر معنای مشترک در همه مصادیق گوناگون قرار داده است. در این نظریه، مراد از «روح معنا» یا «ارواح معانی» که موضوع^۱ له حقیقی الفاظ دانسته می‌شود، همین معنای مشترک میان مصادیق گوناگون است؛ از این رو ممکن است واژه‌ای مانند «عرش» حتی مصداق غیر مادی و نامحسوس نیز داشته باشد که بتوان به نحو حقیقی و بدون آنکه به استفاده از مجاز و استعاره نیاز باشد، کاربرد این واژه را در آن مصداق حقیقت دانست؛ بنابراین دغدغه طرفداران نظریه روح معنا این است که هم از آفت ظاهرگرایی گروه نخست و هم از آسیب مجازگرایی گروه دوم دور بمانند.

هسته اصلی این نظریه را می‌توان در دو گزاره اصلی خلاصه کرد که اولی وجه سلبی این نظریه و دومی وجه ایجابی آن را بیان می‌کند. گزاره‌ها از این قرارند:

- در وضع الفاظ، خصوصیات مصادیق آنها در نظر گرفته نشده است.
- موضوع^۲ له الفاظ، روح معنای مشترک میان مصادیق گوناگون آنهاست.

۲. غزالی و طرح نظریه «روح معنا»

این نظریه را نخستین بار غزالی مطرح کرد و پیش از او، در اندیشه و سخن هیچ یک از بزرگان تاریخ فرهنگ اسلامی سابقه نداشته است. بهترین و مهم ترین بیان غزالی از این نظریه در کتاب جواهر القرآن ارائه شده و همین سخنان بعدها عیناً در آثار بزرگانی مانند ملاصدرا و فیض کاشانی تکرار شده است. گوهر سخن غزالی در آنجا این است که قرآن و روایات دربردارنده الفاضلی است مانند قلم، ید، یمین، وجه و... که جاهلان آنها را بر تشبیه حمل می کنند، اما باید معنای آنها را روحانی و نه جسمانی فهمید؛ بنابراین مثلاً روح قلم و حقیقت آن، که برای تحقق قلم باید وجود داشته باشد، چیزی است که با آن می نویسند، اما اینکه قلم از نی یا چوب باشد، در حقیقت قلم نهفته نیست؛ پس اگر در عالم هستی چیزی باشد که با آن نقش علوم را در دفتر دل ها ثبت می کنند، شایسته تر است که قلم نام گیرد. بر همین اساس، هر چیزی را تعریف و حقیقتی است که روح آن است؛ پس اگر انسان به روح اشیا راه یابد، روحانی می شود. غزالی سرانجام نتیجه گرفته که بعید نیست در قرآن نیز اشاراتی از همین گونه وجود داشته باشد (غزالی، ۱۴۱۱ق، صص ۴۸-۵۱). او در آثار دیگر خود مانند احیاء علوم الدین (غزالی، بی تا، ج ۱۶، ص ۱۴)، فیصل التفرقه (غزالی، ۱۴۱۶ق، صص ۲۴۲-۲۴۳)، المصنوع الصغیر (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۶۷)، مشکاة الأنوار (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۱) و... نیز به این دیدگاه اشاره کرده است.

۳. نظریه «روح معنا» پس از غزالی

پس از غزالی، این دیدگاه در آثار بسیاری از بزرگان اندیشه و فرهنگ اسلامی مطرح شد. صدرالمتألهین چنان شیفته این نظریه بوده که غزالی را به دلیل طرح این دیدگاه سخت ستوده است (شیرازی، ۱۳۶۳، صص ۹۴-۹۸). او در بسیاری از آثارش از این دیدگاه سخن گفته است (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۹۲ و ج ۴، صص ۱۵۱-۱۵۲ و صص ۱۷۲-۱۷۵؛ شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۲۹۸ و ج ۹، ص ۲۹۹؛ شیرازی، ۱۳۶۳، صص ۹۸-۹۱؛ شیرازی، ۱۳۸۷، صص ۳۰۴-۳۰۵؛ شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۵۵۳-۵۵۴ و ج ۳، ص ۴۸؛ شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۰۱). فیض کاشانی نیز در مقدمه چهارم از مقدمات دوازده گانه تفسیر الصافی این دیدگاه را به تفصیل شرح داده است (فیض، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲). او در اصول المعارف (فیض، ۱۳۷۵، صص ۱۸۸-۱۸۹)، رساله المعارف (فیض، ۱۳۸۷، الف، ص ۳۱۴)، عین الیقین (فیض، ۱۴۲۸ق، ج ۱، صص ۴۹-۵۰)، علم الیقین (فیض، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۶۵۴-۶۵۸)، رساله میزان القیامة (فیض، ۱۳۸۷، ب، ج ۴، صص ۱۵-۱۶) و رساله قرة العیون فی أعز الفنون (فیض، ۱۳۸۷، ج، ص ۳۱)

و صص ۱۶۲-۱۶۶) نیز به این دیدگاه اشاره کرده است. فیاض لاهیجی نیز از این دیدگاه سخن گفته و در این باره به سخن غزالی و نیز دوست خود، فیض کاشانی، استناد کرده است (لاهیجی، ۱۳۸۳، صص ۶۵۶-۶۵۷). قاضی سعید قمی، شاگرد فیض کاشانی و فیاض لاهیجی، در رساله شرح اربعین (قمی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۸) و با شرح و تفصیل بیشتر همراه با تقریر و تفسیری جدید و بدیع، در شرح خویش بر توحید صدوق (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، صص ۵۱۵-۵۲۱) از این دیدگاه سخن گفته است. حکیم نوری نیز در تعلیقات خود بر تفسیر ملاصدرا بر اساس همین دیدگاه به تشریح دیدگاه او درباره تکلم و کلام و کتاب الهی پرداخته است که قاعدتاً مقبول خود او نیز هست (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، صص ۴۴۰-۴۴۱). حاج ملاهادی سبزواری نیز در برخی از آثارش به نظریه روح معنا اشاره کرده است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۲۵؛ سبزواری، ۱۳۷۲، صص ۲۴۴-۲۴۷ و صص ۴۱۲-۴۱۳).

نظریه «روح معنا» در سده اخیر و حوزه علمیه قم

۱. امام خمینی

امام خمینی از طرفداران جدی نظریه روح معنا در زمان ماست. میزان دل‌بستگی امام به این دیدگاه از این تأکید کم‌نظیر روشن می‌شود:

هل بلغک من تضاعیف إشارات الأولیاء ﷺ و کلمات العرفاء، رضی الله عنهم، أنّ الألفاظ وضعت لأرواح المعانی وحقائقها؟ وهل تدبّرت فی ذلک؟ ولعمری، أنّ التدبّر فیهِ من مصادیق قوله: تفکر ساعة خیر من عبادة ستین سنة. فإنّه مفتاح مفاتیح المعرفة وأصل أصول فهم الأسرار القرآنية. ومن ثمرات ذلک التدبّر کشف حقیقة الإنباء والتعليم فی النشآت والعوالم. فإنّ التعالیم والإنباءات فی عالم الروحانیات وعالم الأسماء والصفات غیر ما هو شاهد عندنا أصحاب السجون والقیود وجهنم الطبیعة وأهل الحجاب عن أسرار الوجود (خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۹).

دیدگاه امام خمینی در تبیین این نظریه را به‌طور کلی می‌توان در سه بخش آثار تفسیری، فلسفی و عرفانی ایشان بررسی کرد.

أ) آثار تفسیری

ایشان در کتاب آداب الصلوة در تفسیر دو واژه «رحمن» و «رحیم»، در بحثی مفصل می‌گوید: که علمای ظاهر، «رحمن» و «رحیم» را مشتق از «رحمت» دانسته‌اند که «عطوفت» و

«رقت» در آنها مأخوذ است و بنابراین، اطلاق این دو واژه را بر خدا مجاز دانسته‌اند، اما از دیدگاه اهل تحقیق، الفاظ برای معانی عام و حقایق مطلق وضع شده‌اند؛ بنابراین تقید به عطوفت و رقت، در موضوع^۱ لفظ «رحمت» داخل نیست، بلکه این تقید به ذهن مردم عادی مربوط است و در اصل وضع دخالت ندارد. اشکال به اینکه واضع ممکن است شخصی معمولی باشد نیز این دیدگاه را نقض نمی‌کند؛ زیرا گرچه او هنگام وضع، معانی مطلق و مجرد را در نظر نگرفته است، ولی آنچه الفاظ در ازای آن وضع شده، همان معانی مجرد و مطلق است. مثلاً در لفظ «نور» گرچه واضع، نورهای حسی را در نظر داشته و نور دیگری را نمی‌شناخته است، آنچه لفظ نور در ازای آن قرار گرفته، همان جهت نوریت آن است؛ نه جهت اختلاط نور با ظلمت؛ ازاین‌رو اگر از واضع می‌پرسیدند که این انوار محسوس و محدود، نور صرف نیستند، بلکه نور مختلط به تاریکی‌اند و بنابراین آیا لفظ نور در ازای همان جهت نوریت آن قرار دارد یا در ازای نوریت و ظلمانیت آن است؟ حتماً جواب او این بود که لفظ نور در مقابل همان جهت نوریت است و جهت ظلمت به هیچ وجه در موضوع^۲ لفظ داخل نیست.

به همین صورت، واضع هنگامی که لفظ «آتش» را وضع کرده، تنها آتش دنیا را در نظر نداشته است، اما آنچه او را به حقیقت آتش منتقل کرده، همین آتش دنیا بوده و از آتش آخرت غافل بوده است؛ خصوصاً اگر واضع به عالم دیگر معتقد نبوده باشد؛ بنابراین وسیله انتقال واضع به حقیقت الفاظ، مثلاً آتش، مصداق‌های محسوس آن است، اما وسیله انتقال موجب تقیید درحقیقت نمی‌شود، بلکه آتش در ازای همان جهت آتش‌بودن واقع شده و الفاظ در برابر همان جهات بی‌تقید و مطلق معانی قرار گرفته‌اند؛ نه اینکه بگوییم واضع، خود معانی را تجرید کرده است.

از نظر ایشان، هرچه معنا از «غرایب و اجانب» خالی‌تر باشد، به حقیقت نزدیک‌تر و از شائبه مجازیت دورتر است. ایشان باز هم با اشاره به واژه «نور» بر آن است که این واژه برای جهت ظاهریّت بالذات و مظهریّت للغیر وضع شده است؛ بنابراین اطلاق آن به انوار محسوس و دنیایی، خالی از حقیقت نیست؛ زیرا در اطلاق به آنها، جهت محدودیت و اختلاط به ظلمت منظور نیست و همان ظهور ذاتی و مظهریّت در نظر است. باین‌حال اطلاق این واژه بر انوار ملکوتی به حقیقت نزدیک‌تر است؛ زیرا ظهورشان کامل‌تر و به افق ذات الهی نزدیک‌تر و مظهریّتشان از حیث کمی و کیفی بیشتر و اختلاطشان به ظلمت و نقص کمتر است؛ ازاین‌رو و با توجه به آنچه گفته شد، اطلاق آن بر انوار جبروتی به حقیقت نزدیک‌تر است و سرانجام، اطلاق نور بر ذات الهی که نور الانوار و از همه جهاتِ ظلمت خالص می‌باشد، حقیقت محض است. درعین‌حال امام خمینی با استدراک سخن مزبور بر آن است که می‌توان گفت که اگر نور برای ظاهر بذاته و مظهر

لغیره وضع شده باشد، گرچه اطلاق آن بر غیر خدا در نظر عقول جزئی حقیقت است، نزد اصحاب معرفت، مجاز، و تنها اطلاقش بر حق تعالی حقیقت است.

امام خمینی از این سخنان نتیجه گرفته است که همه الفاظی که برای معانی کمالی (اموری از سنخ وجود و کمال) وضع شده‌اند، این گونه‌اند؛ بنابراین در واژه‌هایی مانند «رحمن»، «رحیم»، «عطوف»، «رئوف» و مانند آنها، یک جهت کمال و تمام، و یک جهت انفعال و نقص وجود دارد، اما این الفاظ در ازای همان جهت کمالی وضع شده‌اند. جهات انفعالی، از لوازم حیات دنیایی و به تعبیر ایشان، «اجانب و غرایب» حقیقت لفظ‌اند که مانند ظلمت که با نور در مراتب نازل مختلط می‌شود، بعد از تنزل این حقایق به عالم امکان با این الفاظ متلازم شده‌اند؛ بنابراین، این جهات در معنای موضوعاً له دخالتی ندارند؛ از این رو اطلاق آنها بر موجودی که صرفاً دارای جهت کمال است و از جهات انفعال و نقص مبرا است، صرف حقیقت است. به نظر امام خمینی، این مطلب با این بیان، علاوه بر تناسب با ذوق اهل معرفت، با وجدان اهل ظاهر نیز متناسب است. ایشان سرانجام چنین نتیجه گرفته است: «پس بنابراین معلوم شد که مطلق این نحو اوصاف کمال که از تنزل در بعض نشأت متلازم و مختلط با امری دیگر شده‌اند که ذات مقدس حق جلت عظمت از آن مبرا است، اطلاقشان به حق تعالی مجاز نیست» (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۵۱).

امام خمینی صفت «تکلم» را نیز همین گونه تبیین کرده است. ایشان در بیان حمد و تسبیح همه موجودات می‌گوید: «"حمد" از دیدگاه علمای ادب و ظاهر، ستایش زبانی است، اما چون آنان از زبان‌های دیگر غیر از زبان لحمی غافل‌اند، تسبیح و تحمید خدا، بلکه مطلق کلام او را بر مجاز حمل می‌کنند؛ درحالی که با توجه به «کیفیت وضع الفاظ برای معانی عام مطلق» می‌توان این اطلاقات را از باب حقیقت دانست» (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۵۴).

ب) آثار فلسفی

امام خمینی این مبنا را در درس‌های فلسفی خود نیز در نظر داشته است. ایشان در درس‌های منظومه در اشاره به صفت «تکلم» خدا به همین دیدگاه اشاره کرده و باز هم لفظ «نور» را مثال زده و گفته است: بنابراین اگر از واضع پیرسیم که انسان با صوت از راه دهان حروف را تقطیع می‌کند و از ضمیر خود خبر می‌دهد، اگر همین کار از درخت محقق شود، چیست؟ حتماً پاسخ خواهد داد که این هم تکلم است.

ایشان در شرح سخن حکیم سبزواری در منظومه (اللفظ موضوعاً لدی الأنام/ مّا هو المعروف بالكلام)،

باز همان سخن قبل را تکرار کرده است؛ چنان‌که در تبیین صفت بصیربودن خدا نیز می‌گوید:

خدا از راه ابزار و آلات بصیر نیست؛ زیرا حقیقت بصیربودن به این نیست که دیدن با آلت مخصوص صورت گیرد؛ پس با اینکه در خواب چشم‌ها روی هم گذاشته می‌شود، حقیقتاً می‌گوییم در خواب دیدم. همچنین با اینکه در خواب گوش از کار می‌افتد، انسان حقیقتاً می‌شنود (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، صص ۳۴۲-۳۴۸).

ج) آثار عرفانی

امام خمینی در شرح «اللهم إني أسألك من نورك بأنوره...» در دعای سحر می‌گوید:

بدان که از جلیل‌ترین اموری که از عالم ملکوت بر کسی که با قدم معرفت سالک إلى الله است وارد می‌شود... آن است که سینه‌اش بر ارواح معانی و بطون آن و سرّ حقایق و مکنون آن فراخ می‌گردد و باب قلب او بر تجرید معانی از پوست تعینات و برخاستن از قبر هیئت‌های تاریک باز می‌شود... و از تاریکی تعین رها می‌شود و به نورانیت بی‌تعینی می‌رسد (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۳۷).

ایشان تأویل را هم از همین زاویه می‌نگرد:

و از این درخت مبارک و چشمه زلال، درهای تأویل بر دل‌های سالکان باز می‌شود... و از راه حس به سوی منازل کتاب الهی سفر می‌کنند؛ زیرا قرآن، منازل و مراحل و ظواهر و بواطنی دارد که پایین‌ترین آنها آن است که در پوسته الفاظ و گورستان تعینات قرار دارد... و این منزل پست، روزی زندانیان در تاریکی‌های عالم طبیعت است... (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۳۷).

ایشان سپس درباره «نور» چنین می‌گوید:

[سالک] هنگامی که سینه‌اش برای [پذیرفتن] اسلام گشاده شد... درمی‌یابد که نور، تنها در این مصادیق عرفی محصور نیست... بلکه برایش آشکار می‌شود که علم نیز نور است... و حقیقت نور که ظهور به ذات و ظاهر ساختن غیر است، به نحوی کامل‌تر و از راهی روشن‌تر و مقدم‌تر در علم آشکار است (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۳۷).

امام در شرح چهل حدیث نیز همین نظریه را در تبیین حقیقت سمع و بصر به کار برده و صفت تکلم را نیز همین‌گونه تبیین کرده است (خمینی، ۱۳۸۶، صص ۶۱۳-۶۱۸).

امام خمینی در حواشی خود بر مصباح الأنس، در شرح سخن «فناری» درباره احاطه کلام حق نیز از این نظریه سخن گفته است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۸۸). ایشان همچنین در شرح سخن فناری درباره ظهر و بطن قرآن و اینکه هر گروه به تناسب مرتبه و فهم خویش از آیات قرآن بهره می‌برد، این نکته را به مسئله وضع الفاظ برای ارواح معانی یا معانی عامه ربط داده است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۸).

جمع‌بندی دیدگاه امام خمینی

دیدگاه امام خمینی تقریری خاص از نظریه روح معناست. ایشان الفاظ را در معانی غیبی و مجرد خود حقیقت، و در مصداق‌های مادی و محسوس مجاز می‌داند، اما در هر صورت، ایشان مانند برخی دیگر، به نظریه وضع الهی معتقد نیست.

۲. علامه طباطبایی

علامه طباطبایی نیز از کسانی است که در تبیین معنای واژه‌های متشابه قرآن و تفسیر آیات مشتمل بر این واژه‌ها همین دیدگاه را در نظر داشته است. پیش از هر چیز باید دانست که علامه طباطبایی اساساً با برداشت‌های حس‌گرایانه از آیات قرآن سر سازگاری ندارد و از همین رو بر چنین برداشت‌هایی خرده می‌گیرد. مثلاً ایشان در تفسیر آیات نخست سوره اسراء در نقد دیدگاه‌هایی که الفاظ قرآن را بر معانی محسوس حمل می‌کنند و معانی معقول را بر نمی‌تابند، می‌گوید:

آنان به دلیل اصالت دادن به امور مادی و منحصر کردن وجود غیر مادی به خداوند، هر گاه ببینند که کتاب و سنت، امور غیر محسوس را با تمثیل به خواص اجسام محسوس توصیف می‌کنند...، آنها را بر اجسامی مادی حمل می‌کنند که به حس در نمی‌آیند و احکام ماده را ندارند. همچنین تمثیلات درباره مقامات صالحان و مراتب قرب و صورت باطنی گناهان و نتایج اعمال و مانند آن را به نوعی از تشبیه و استعاره حمل می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۳).

براین اساس، بررسی مواردی از تفسیر المیزان که در آنها علامه به تفسیر الفاظ متشابه پرداخته است، تردیدی باقی نمی‌گذارد که ایشان پیرو نظریه «روح معنا» است، اما ایشان از این نظریه تقریری تازه به دست داده است که با سخن پیشینیان تفاوت دارد. علامه طباطبایی در سراسر تفسیر المیزان یا آثار دیگر خود، هیچ‌گاه از «وضع الفاظ بر ارواح معانی» و مانند آن سخن نگفته و دیدگاه ایشان به جای بیان ایجابی، بیشتر بر تقریر سلبی از این نظریه مبتنی است؛ به این نحو که ویژگی‌های مصادیق در وضع الفاظ دخالتی ندارد. ایشان این بیان سلبی را که با چاشنی نوعی زبان‌شناسی تاریخی آمیخته است، در چندین موضع از المیزان مطرح کرده است. از باب نمونه، ایشان در تفسیر آیه هشتم سوره طه و در توضیح واژه «عرش»، معیار کلی مورد نظر خود را چنین شرح داده است:

معیار در شناخت آنچه از آن به اصل معنا تعبیر می‌کنیم، معنایی است که با بقای آن، نام باقی می‌ماند و به عبارت دیگر، صدق نام به آن بستگی دارد؛ هر چند خصوصیات تغییر یابد. مثلاً "چراغ" وقتی نخستین بار به وجود آمد، وسیله روشنایی در تاریکی شب بود و مصداق آن در آن

زمان، ظرفی بود با فتیله‌ای در آن که در ماده‌ای چرب قرار داشت و سر آن می‌سوخت... سپس این نام به چیزهایی مانند شمع‌ها و فانوس‌های نفتی منتقل شد و پیوسته این نام از مصداقی به مصداق دیگر منتقل می‌شد تا در زمان ما به چراغ‌های الکتریکی اطلاق شد که از ماده مصداق نخست و شکل آن، هیچ چیزی با مصداق جدید همراه نیست، جز آنکه وسیله روشنایی در تاریکی است و از این جهت است که حقیقتاً چراغ نامیده می‌شود. درباره "سلاح" نیز این‌گونه است که نخستین بار نام چیزی مانند تبر مسی یا سپر بوده و اکنون بر توپ و بمب هسته‌ای اطلاق می‌شود و چنین نوعی از تحول و تطور در بسیاری از وسایل زندگی و اعمالی که انسان در زندگی‌اش انجام می‌دهد، شایع است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، صص ۱۲۹-۱۳۰).

اما این بیان سلبی و مبتنی بر زبان‌شناسی تاریخی ایشان، ما را از اینکه دیدگاه ایشان را همان نظریه روح معنا بدانیم باز نمی‌دارد؛ چنان‌که شاگرد ایشان، آیت‌الله جوادی آملی، نیز بیان ایشان را همان نظریه روح معنا دانسته است. ایشان در مقاله‌ای با موضوع سیره تفسیری مرحوم علامه، می‌گوید: قرآن کتابی جاوید است و اگر آیه قرآن از صورت جامعیت مفهومی خود تنزل کند و در سطح فرد خارجی مشخص گردد، با زوال آن فرد، آیه هم از بین خواهد رفت؛ بنابراین:

تحولات گوناگون مصادیق، موجب تحول تفسیر نمی‌شود؛ زیرا الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند و مادامی که هدف یک چیز معین و غرض مترتب بر آن باقی است، نام آن محفوظ است؛ گرچه تبدل فراوانی در مصادیق آن راه یافته باشد؛ مانند اسامی چراغ و ترازو و قلم و نظایر آن که بین مصادیق موجود در اعصار پیشین و مصادیق اختراع‌شده عصر صنعت، امتیاز فراوانی از لحاظ مصداق هست، ولی همه آنها در مفاهیم جامع اسامی یادشده مندرج می‌باشند؛ زیرا لفظ در مفهوم استعمال می‌شود، نه در مصداق، و تفاوت مصداق موجب تبدل مفهوم نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، صص ۴۳۴-۴۳۵).

با این حال از نگاهی دیگر، می‌توان تقریری ایجابی از این دیدگاه را نیز به علامه طباطبایی نسبت داد، بدون آنکه سخنی از روح معنا، معانی عامه و مانند آن در کار باشد. از دیدگاه علامه، آنچه به ما اجازه می‌دهد که لفظی واحد را در مصادیقی متنوع به کار بریم، غرض یا کارکرد مشترک بین آن مصادیق گوناگون است. سخن ایشان در این باره چنین است:

ما چیزی از ابزارهای زندگی را جز از راه غایت آن در زندگی و اثر مترتب بر آن قصد نمی‌کنیم و نمی‌شناسیم؛ بنابراین حقیقت چراغ آن است که در شب از نور آن روشنایی حاصل شود و با وجود بقای این ویژگی و اثر، حقیقت چراغ باقی می‌ماند و نام چراغ بر حقیقت معنای خویش بدون تغییر و تبدل حفظ می‌شود؛ هرچند گاهی شکل، کیفیت، کمیت یا اصل اجزای ذات؛ مانند مثال چراغ، تغییر می‌یابد؛ بنابراین ملاک در باقی ماندن معنای حقیقی و عدم بقای آن، ماندن اثر

مطلوب از یک چیز است که همان‌گونه که بوده است، بدون تغییر بماند. امروزه نیز در امور مصنوع و ابزارهای زندگی که تعدادشان به هزاران هزار می‌رسد، یافتن چیزهایی که ذاتشان از نخست تغییر نکرده باشد، به‌سختی ممکن است؛ بنابراین باقی ماندن اثر و ویژگی خاص، هریک از این اشیا را همان‌گونه که وضع شده است، بر نام نخست باقی می‌گذارد. در میان واژه‌ها، از قسم نخست بسیار یافت می‌شود؛ یعنی لفظی که از معنای محسوس به معنای معقول انتقال یافته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۲۰).

علامه در حاشیه خود بر کفایه، در بحث صحیح و اعم سخنی می‌گوید که دیدگاه یادشده را روشن‌تر می‌کند و بیانی دیگر از سخن ایشان در المیزان درباره الفاظی مانند «سلاح» و «چراغ» است. از نظر ایشان، امور اعتباری مرکب با وجود اختلافشان از هر جهت، چنان‌اند که معنای آنها تدریجاً و در طول زمان گسترش می‌یابد. در این باره، پیش از تشکیک در معنای آنها، معنایی متواطی وجود دارد. مثلاً انسان‌ها وقتی برای نخستین بار با چیزی مواجه شدند که از آرد گندم پخته شده بود، همان را در نظر گرفتند و نام «نان» را بر آن نهادند. سپس دیدند اگر آرد جو نیز به همین صورت پخته شود، همان کاربرد را دارد؛ یعنی گرسنگی را برطرف می‌کند؛ بنابراین، این نام را گسترش دادند؛ پس از آن برنج، ذرت و... را نیز چنین یافتند؛ خواه چیزی با آنها مخلوط شده باشد و خواه نشده باشد و چه خصوصیات آنها مانند شکل و... تغییر کرده باشد یا نه. به همین صورت، این نام گسترش داده شد تا اینکه بعدها مراتبی با اختلاف شدید به وجود آمد. با این حال در ابتدای این مراتب، انسان‌ها یک معنای جامع متواطی را درباره افراد غیر مختلف آن در نظر گرفته بودند که پس از آن وحدت نوعی این مرتبه با مراتبی در نظر گرفته شد که پس از آن پیدا شده بود؛ چنان‌که پس از آن نیز وحدت مرتبه دوم با سوم و وحدت مرتبه سوم با چهارم و... در نظر گرفته شد. این معنای جامع نیز از راه اغراض و آثار مترتب بر آن شناخته می‌شود (طباطبایی، بی‌تا، صص ۴۱-۴۳).

بنابراین می‌توان دید که گرچه علامه نامی از «روح معنا» به میان نمی‌آورد، غرض و کارکرد مشترک بین مصادیق گوناگون را معجز اطلاق لفظ واحد برای آنها می‌داند و به عبارتی دیگر، روح معنا از نگاه ایشان همان کارکرد مشترک بین مصادیق متنوع است. این، نکته مهمی است که ایشان را از همه طرفداران این نظریه متمایز می‌کند.

جز تفاوت در تقریر از نظریه روح معنا، نکته دیگری که علامه طباطبایی را از همه طرفداران این دیدگاه (جز شاگردان آیت‌الله جوادی آملی) متمایز می‌کند این است که پیش از ایشان، تنها الفاظی چون قلم، میزان، یمین، ید و چند لفظ قرآنی دیگر به‌عنوان نمونه‌های این نظریه در سخن

غزالی و دیگران تکرار می‌شد، اما ایشان در مواضع متعددی از المیزان، در تفسیر بسیاری از متشابهات قرآن، از همین دیدگاه بهره برده است؛ بنابراین تمایز علامه طباطبایی از همه طرفداران این نظریه، از غزالی تا امام خمینی، این است که کسی با این گسترده‌گی، این دیدگاه را در تفسیر متشابهات قرآن به کار نبرده است. علامه طباطبایی در تفسیر الفاضی چون عرش (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، صص ۱۲۹-۱۳۰)، بال فرشتگان (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۷)، تکلم و کلام خدا (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، صص ۱۸۱-۱۸۲ و صص ۳۱۶-۳۲۰ و ج ۱۳، صص ۱۰۸-۱۰۹)، میزان (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۹۷)، تسبیح موجودات (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، صص ۱۱۰-۱۱۱ و ج ۱۹، ص ۱۴۴)، وجه خدا (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۹۰)، نور (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۲۲) و بسیاری الفاظ دیگر از همین دیدگاه بهره گرفته است.

۳. آیت‌الله جوادی آملی

یکی دیگر از مدافعان جدی نظریه روح معنا در روزگار ما آیت‌الله جوادی آملی است؛ چنان‌که هم نام این دیدگاه و مبانی آن و هم کاربرد آن در تفسیر، در آثار ایشان و به‌ویژه تفسیر تسنیم بارها مشاهده می‌شود.

به نظر ما چهار نکته، آیت‌الله جوادی آملی را از دیگر طرفداران این دیدگاه متمایز می‌کند: اول اینکه به نظر می‌رسد آیت‌الله جوادی آملی نخستین طرفدار این نظریه است که آن را آگاهانه، چونان نظریه‌ای خاص در برابر نظریه‌های رقیب در نظر می‌گیرد و نوعی خودآگاهی تاریخی درباره آن دارد. ایشان در اشاره به جنبه تاریخی این نظریه می‌گوید:

جریان وضع الفاظ برای مفاهیم عام و به تعبیر دیگر، برای ارواح معانی (نه اجساد مصداق‌های مادی آن) از دیرزمان مطرح بود. از عصر صدرالمতالیهین و شاگردان وی؛ مانند فیض و فیاض تا عصر زرین صاحب المیزان ادامه یافت و همچنان تداوم دارد. توجه به متون به‌جامانده از حکمای بزرگ؛ مانند ملاعلی نوری مازندرانی و تلامیذ او، گواه صادق این مطلب است. غرض آنکه این اصطلاح در طی این چهارصد سال، دارج و رایج بین فقه‌اللغه‌شناسان عقلی است و شواهد عرفی نیز آن را تأیید می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، صص ۶۲۶-۶۲۷).

این خودآگاهی تاریخی، در هیچ‌کدام از طرفداران این دیدگاه، به‌ویژه معاصران؛ مانند امام خمینی و علامه طباطبایی، دیده نمی‌شود؛

دوم اینکه بر اساس تتبع ما، ایشان تنها کسی است که دغدغه دارد برای این دیدگاه استدلال بیاورد. آنچه در بیان غزالی و دیگران به‌عنوان استدلال مطرح می‌شود، تنها دو چیز است: یکی نفی

معنای ظاهری الفاظ متشابه؛ یعنی همراهی با طرفداران نظریه حقیقت و مجاز، و دیگری نفی مجازگرایی افراطی در تفسیر؛ یعنی همراهی با اهل ظاهر. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد استدلال طرفداران این دیدگاه، تنها پرهیز از دو چیز است: ظاهرگرایی و مجازگرایی، ولی دلیلی ایجابی در سخن آنان به چشم نمی‌خورد، اما دلیل این دیدگاه چیست؟ به گفته آیت‌الله جوادی آملی، نظریه روح معنا دیدگاهی مبتنی بر حدس است و برهانی برای آن وجود ندارد. ایشان در این باره می‌گویند: وضع الفاظ برای مفاهیم عام که از آن به روح معنا یاد می‌شود، برهان عقلی یا نقلی ندارد، بلکه به استناد حدس است. منشأ این مبدأ حدسی، بررسی وضع الفاظ جدید برای فناوری و ابتکارهای صناعی است؛ زیرا مرتکز نوآوران در نام‌گذاری صنایع و قطعات آنها این است که اگر روزی صنعت مزبور کامل شد و مواد اصلی و عناصر یدکی آن از جنس دیگر و با وضع بهتر تأمین و ساخته شد، باز همین نام و همین عنوان بر این صنعت و قطعات آن اطلاق می‌شود و بر اساس تشابه ازمان، اوضاع، افراد و ادبیات، حدس زده می‌شود که موضوع له الفاظ، مفاهیم عام‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، صص ۴۵-۴۶).

با این حال، نظریه رقیب نیز وضع بهتری ندارد؛ زیرا آن هم مبتنی بر حدس است. ایشان با اشاره به تفسیر شیخ طبرسی و شیخ طوسی از واژه «القا» و حمل آن بر مجاز در برخی آیات، می‌گویند: بیشتر بزرگان در معناکردن آیات چنین نگرشی دارند؛ زیرا وضع الفاظ را برای معانی مادی، جسمانی و حسی می‌دانند و استعمال آنها را در امور معنوی مجاز می‌شمارند، اما این دیدگاه نیز مانند نظریه روح معنا حدسی است، نه بدیهی؛ «زیرا می‌توان با نگاهی دیگر، چنین حدس زد که الفاظ بر ارواح معانی وضع شده‌اند، نه برای اجساد معانی و مصادیق عینی آنها»؛ پس با تغییر مصداق‌ها، معنا از حقیقت به مجاز تغییر نمی‌کند. ایشان سپس به مثال مشهور «میزان» و کاربرد این نظریه درباره آن اشاره می‌کند؛ سپس سخن خود را چنین خلاصه می‌کند که کیفیت وضع ابتدایی الفاظ نه بین و نه مبین به برهان است و حدس و مقایسه و مانند آن می‌تواند در این باره راه‌گشا باشد. حدس در این باره نیز به دو نحو یاد شده است؛ یعنی وضع بر مصداق‌های محسوس یا بر روح معنا (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۴۶)؛

نکته سوم، ابعادی از مبانی این نظریه است که در سخن پیشینیان دیده نمی‌شود. مباحثی مانند اینکه بحث درباره وضع الفاظ در انحصار ادیبان نیست و حکیمان، عارفان و متکلمان نیز در این باره حق اظهار نظر دارند، نسبت این نظریه با ادبیات عربی و ارتقای آن، رابطه این نظریه با کاربرد مجازی الفاظ، رابطه این دیدگاه با بحث استعمال لفظ در بیش از یک معنا، نسبت این دیدگاه با جاودانگی قرآن و دو اصطلاح «جری» و «تطبیق» در روش تفسیری علامه طباطبائی و... نکاتی

است که به ایشان اختصاص دارد؛

نکته چهارمی که آیت‌الله جوادی آملی را مانند استادش علامه طباطبایی از سایر طرفداران این دیدگاه متمایز می‌کند، استفاده فراوان ایشان در تفسیر تسنیم از این نظریه برای تفسیر متشابهات قرآن است؛ با این تفاوت که برخلاف علامه طباطبایی که نامی از «روح معنا» و مانند آن به میان نمی‌آورد، ایشان بارها به این نظریه با همین عنوان اشاره می‌کند.

نتیجه

نظریه روح معنا دیدگاهی بدیع در لغت‌شناسی است که در برخی از مهم‌ترین علوم اسلامی اثر می‌گذارد. مفسران در فهم واژه‌های متشابه قرآن، محدثان در فهم الفاظ متشابه احادیث، و عارفان در توجیه الفاظ به‌کاررفته در متون عرفانی و نیز گزارش مکاشفات و شهودات عارفانه از این نظریه بی‌نیاز نیستند. البته درباره این دیدگاه نقدها و ملاحظات هم وجود دارد. بخشی از این نقدها را شهید مصطفی خمینی در آثار خود مطرح کرده است. ایشان از دیدگاه پدر در این زمینه یاد کرده (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۷۸) و در جایی دیگر حتی ایشان را ستوده که با بهترین وجوه ممکن از این دیدگاه دفاع کرده است (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۲۱)؛ با این حال در چندین موضع از تفسیر خود آن را نقد کرده است (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، صص ۱۹۸-۱۹۹ و ج ۲، صص ۹۴-۹۵ و ج ۳، ص ۴ و ج ۳، ص ۱۸۰ و ج ۴، ص ۷۸). ایشان در مباحث اصولی خود نیز با اشاره به تصریح حکیم سبزواری و والد محقق خود به این دیدگاه، در نقد آن سخن گفته است (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۱۰۹-۱۱۰).

محور نقد ایشان ذوقی بودن این نظریه و فقدان شواهد تاریخی برای آن است، ولی دیدیم که آیت‌الله جوادی آملی نیز این نظریه را تنها بر حدس مبتنی می‌دانست.

نویسنده، در این باره در جایی دیگر به تفصیل سخن گفته است.^۱ به هر حال می‌توان این نکات را از امتیازات این نظریه برشمرد:

۱. اگر با مجازگرایی به نحو افراطی و ناروشمند آن موافق نباشیم، نظریه روح معنا دیدگاه ارزشمندی در برابر کاربردهای بدون ضابطه نظریه حقیقت و مجاز خواهد بود؛

۲. این دیدگاه در مقایسه با نظریه‌های زبان‌شناختی جدید این حسن را دارد که به پدیده زبان با نگاهی تجربی و پوزیتیویستی نمی‌نگرد، بلکه زبان را آینه هستی می‌انگارد و برای

۱. نظریه روح معنا در تفسیر قرآن، فصل ۵، بخش سوم.

معنای آن روح مشترکی در بین همه مصداق‌ها در نظر می‌گیرد و موضوع^۱ له حقیقی الفاظ را نیز همان می‌داند. توجه به این ساحت از معنای الفاظ، می‌تواند افقی متعالی‌تر را در برابر دیدگان ظاهرگرایانه زبان‌شناختی جدید بگشاید.

گاه برخی از نظریه‌ها، حتی اگر آنها را نپذیریم، این ارزش را دارند که در نهایت، بصیرتی تازه به ما می‌بخشند و رهاوردشان نگرش تازه‌ای است که از آنها برجای می‌ماند. نظریه روح معنا، بدون تردید از این گونه نظریه‌هاست. چنان‌که دیدیم، این نظریه به ما می‌آموزد که زبان را می‌توان از منظری بالاتر و در نسبت با ساحت غیبی عالم نگریست.

منابع

۱. اردبیلی، سیدعبدالغنی. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸ به بعد). تسنیم. مرکز نشر اسراء.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). سرچشمه اندیشه. مرکز نشر اسراء.
۴. خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۰). آداب الصلوة. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۶). شرح چهل حدیث. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۱). شرح دعاء السحر. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۶). مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. خمینی، سیدمصطفی. (۱۳۷۶). تحریرات فی الأصول. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. خمینی، سیدمصطفی. (۱۴۱۸ق). تفسیر القرآن الکریم. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۰). التعليقات على الشواهد الربوبية. المركز الجامعی للنشر.
۱۱. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۷۲). شرح الأسماء (شرح دعاء الجوشن الکبیر). تحقیق نجفقلی حبیبی. انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۹-۱۳۷۹). شرح المنظومة. نشر ناب.
۱۳. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۳). أسرار الحكم. تصحیح کریم فیضی. مطبوعات دینی.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۲). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة. انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. انتشارات بیدار.
۱۷. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۷). سه رساله فلسفی. مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۶). شرح أصول الکافی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجهوی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۰. طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. طباطبائی، محمدحسین. (بی‌تا). حاشیه الکفایه. بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
۲۲. غزالی، ابوحامد محمد. (بی‌تا). إحياء علوم الدين. دار الكتاب العربی.
۲۳. غزالی، ابوحامد محمد. (۱۴۱۱ق). جواهر القرآن. دار احیاء العلوم.
۲۴. غزالی، ابوحامد محمد. (۱۴۱۶ق). مجموعة رسائل الإمام الغزالي. انتشارات دار الفکر.
۲۵. فناری، محمدبن حمزه. (۱۳۷۴). مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب). تصحیح محمد خواجوی. انتشارات مولی.
۲۶. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۵). أصول المعارف. تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۷. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق). الصافی. انتشارات الصدر.
۲۸. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۷، الف). المعارف. تصحیح و تعلیق حسن قاسمی. مدرسه عالی شهید مطهری.
۲۹. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۷، ب). رسائل فیض کاشانی. تصحیح بهراد جعفری. انتشارات مدرسه عالی شهید مطهری (کنگره فیض کاشانی).
۳۰. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۷، ج). قرة العیون فی أعز الفنون. تصحیح و تعلیق حسن قاسمی. مدرسه عالی شهید مطهری.
۳۱. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۹). علم الیقین. ترجمه حسین استادولی. انتشارات حکمت.
۳۲. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۲۸ق). عین الیقین الملقب بالأنوار و الأسرار. دار الحوراء.
۳۳. قمی، قاضی سعید. (۱۳۷۹). شرح الأربعین. تصحیح نجفقلی حبیبی. مرکز نشر میراث مکتوب.
۳۴. قمی، قاضی سعید. (۱۴۱۵ق). شرح توحید الصدوق. تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی. انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۵. لاهیجی، فیاض. (۱۳۸۳). گوهر مراد. نشر سایه.

تطور علم بدیع در سده اخیر حوزه علمیه قم (مطالعه موردی آرایه تشابه الأطراف در المیزان) *

عبدالله موحدی محب^۱ و مهدی عشایری منفرد^۲

چکیده

حوزه علمیه قم در صد سال اخیر نظریه‌هایی مبتکرانه در شاخه‌های مختلف علوم اسلامی ارائه کرده که علم «بدیع» یکی از این دانش‌هاست و حوزه در سال‌های اخیر نوآوری‌هایی در آن داشته است. «تشابه الأطراف» از آرایه‌هایی است که علاوه بر کارکرد زیبایی‌شناختی، کارکرد معناشناختی نیز دارد. کارکرد معناشناختی آن به گونه‌ای است که غفلت از آن موجب کج‌فهمی برخی مفسران شده است. در میان تفسیرهایی که در صد سال اخیر در حوزه علمیه قم به نگارش درآمده است می‌توان به المیزان فی تفسیر القرآن و تفسیر سوره حمد اشاره کرد که در میان این آثار، کتاب المیزان از جمله آثاری است که در آن نه تنها از دانش‌های ادبی در فرایند فهم متن استفاده شده، بلکه صاحب اثر، در مسائل ادبی نوآوری نیز داشته است. نوآوری‌های علامه طباطبایی در المیزان قابلیت دارد با سایر نظریات جدید زبان‌شناسانه در جهان رقابت کند. از نوآوری‌های علامه طباطبایی در المیزان، توجه به کارکرد معناشناختی آرایه تشابه الأطراف در فرایند تفسیر و فهم متن است. هرچند پیش از علامه نیز به صورت پراکنده به کارکرد معنایی این آرایه توجه شده، اما به مثابه روشی در فرایند تفسیر و فهم متن در نیامده و همچنین معانی آن و کیفیت تأثیر آن نیز کشف نشده، بوده است؛ بنابراین می‌توان استفاده از کارکرد معنایی آرایه تشابه الأطراف و کشف معانی آن را از نوآوری‌های صد سال اخیر حوزه علمیه قم به شمار آورد. این پژوهش در مرحله نخست اثبات کرده است که آرایه تشابه الأطراف دارای کارکرد معناشناختی است، همچنان‌که به شکل پراکنده در آثار برخی از مفسران وجود دارد؛ سپس اثبات کرده که توجه به معناداری این آرایه به شکل نظام‌مند و دقیق از ابتکارات علامه طباطبایی در تفسیر المیزان است.

واژگان کلیدی: دانش بدیع، تشابه الأطراف، فرایند فهم متن، اثر زیبایی‌شناختی، اثر معناشناختی، علامه طباطبایی، صدسالگی حوزه علمیه قم.

* این مقاله با حمایت دبیرخانه دائمی کنگره یک‌صدمین سالگشت باز تأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و

نکوداشت آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حایری^۱ تألیف شده است.

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران.

رایانامه: movahhedimoheb@gmail.com

۲. دانش‌آموخته سطح یک حوزه علمیه قم، قم، ایران / نویسنده مسئول.

رایانامه: mojahedatkholesane@gmail.com

مقدمه

حوزه علمیه قم در صد سال اخیر ابتکارها و نوآوری‌های متعددی در شاخه‌های مختلف علوم اسلامی داشته است. به جرئت می‌توان گفت حوزه علمیه قم در علومى مانند فقه و اصول، رجال و درایة الحدیث، تفسیر، فلسفه اسلامی و عرفان، نوآوری‌های مهم درخور توجه را رقم زده که در پاره‌ای موارد، موجب پیشرفت چشم‌گیر دانش شده است.^۱

یکی از شاخه‌هایی که حوزه علمیه قم ابتکارها و نوآوری‌های بی‌سابقه‌ای در آن داشته، شاخه تفسیر است. از آثار تفسیری که در حوزه علمیه قم به نگارش در آمده است به این کتاب‌ها می‌توان اشاره کرد: المیزان فی تفسیر القرآن، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، تفسیر تسنیم، تفسیر سوره حمد، صیانة القرآن من التحریف، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، الفرقان، تفسیر نمونه، تطهیر با جاری قرآن، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن و مفاهیم القرآن.

تفاسیر صد سال اخیر حوزه علمیه قم از برخی دانش‌های ادبی در فرایند تفسیر و فهم متن نیز بهره برده‌اند. علامه طباطبایی از مفسرانی به شمار می‌آید که علاوه بر استفاده از دانش‌های ادبی، در برخی از آنها صاحب نوآوری‌های بی‌سابقه‌ای است که قابلیت دارد با نظریه‌های مطرح در زبان‌شناسی رقابت کند. یکی از نوآوری‌های صاحب المیزان در علوم ادبی، استفاده از کارکردهای معناشناختی آرایه تشابه الأطراف است. با اینکه بُعد زیبایی‌شناختی این آرایه بر کسی پوشیده نیست، کارکرد معناشناختی آن مورد غفلت مفسران و فهمندگان متن بوده است. این غفلت به گونه‌ای بوده که گاه موجب کج‌فهمی مفسر شده و او را از دستیابی به معنای صحیح دور کرده است. البته استفاده از کارکرد معناشناختی این آرایه حتی نزد مفسران پس از علامه نیز چندان مورد توجه نبوده است.

سؤالی که این پژوهش بدان پاسخ می‌دهد این است که آیا می‌توان نظریه علامه طباطبایی در آرایه تشابه الأطراف را یکی از مصادیق تطور دانش بدیع در حوزه علمیه قم و جزء نوآوری‌های حوزه علمیه قم در صد سال اخیر به شمار آورد؟

کشف چنین ظرفیتی از آرایه تشابه الأطراف که سبب پیشرفت دانش بدیع شده است، نباید از چشم مفسران دور بماند؛ زیرا چنان‌که بیان خواهد شد، غفلت از ظرفیت معنایی این آرایه، دست کم در برخی موارد، موجب کج‌فهمی مفسر می‌شود؛ بنابراین توجه به کارکرد معنایی این آرایه،

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: مقاله «شیخ عبدالکریم حائری، حوزه علمیه قم و تولید علم در سده معاصر ایران»، نوشته سیدمحمد عیسی نژاد.

نه تنها موجب تولید جریانی نو در دانش بدیع می شود، بلکه به تولید جریانی جدید در تفسیر متن و به تبع آن تفسیر قرآن می انجامد.

در این پژوهش، ابتدا اندیشه علامه طباطبایی به صورت کامل بیان و اثبات می شود که استفاده از کارکرد معنایی این آرایه و توجه به بُعد معناشناختی آن از نوآوری های علامه طباطبایی است و در نتیجه از نوآوری های حوزه علمیه قم در صد سال اخیر به شمار می آید؛ سپس اثبات می شود توجه به این آرایه و کارکرد معناشناختی آن به تولید جریانی نو در دانش بدیع و به تبع آن در فرایند تفسیر متن و تفسیر قرآن کریم می انجامد.

درباره سؤال هایی که این پژوهش بدان ها می پردازد، تا به حال تحقیق و پژوهشی انجام نشده است. البته پژوهش هایی درباره آرایه تشابه الأطراف یافت می شود، ولی همه در راستای توضیحات بلاغیان است و بیشتر جنبه تطبیقی دارد و فاقد نوآوری است. مقاله تشابه الأطراف در قرآن مجید از فاطمه شیخ لوند و مقاله بازتاب های هنری تناسب لفظ و معنا در خطبه های اشباه و قاصعه نهج البلاغه از امیر مقدم تقی پور و فاطمه قلی پور از این آرایه سخن به میان آورده اند، ولی صرفاً به تطبیق مباحث موجود در دانش بلاغت و بدیع بر متون مورد نظر پرداخته اند. در این میان، مقاله بایستگی دانش بدیع در تفسیر؛ با نگاهی به تفسیر المیزان از محمد عشایری منفرد، به اثر معنایی دانش بدیع به مثابه یک دانش پرداخته است، ولی نظر آن پژوهش بر ساختار دانش بدیع بوده است؛ بنابراین هیچ اثری یافت نشد که به تطور دانش بدیع در صد سال اخیر حوزه علمیه قم با مطالعه موردی تشابه الأطراف در المیزان و از منظر علامه طباطبایی پرداخته باشد.

مفهوم شناسی

پیش از پرداختن به مسئله اصلی این تحقیق، شایسته است که به برخی مفاهیم به کار رفته در این مقاله، به طور خلاصه اشاره شود.

۱. آرایه تشابه الأطراف

یکی از آرایه هایی که در دانش بدیع از آن بحث به میان آمده، آرایه تشابه الأطراف است. برخی از ارباب بلاغت، این آرایه را در ذیل آرایه دیگری به نام مراعات نظیر آورده اند (تفتازانی، بی تا، الف، ص ۲۶۸؛ ابن عرب شاه، بی تا، ص ۹۹) و برخی دیگر، آن را به عنوان آرایه ای مستقل ذکر کرده اند (هاشمی، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۹۹). ویژه دانان دانش بلاغت، آرایه تشابه الأطراف را چنین تعریف کرده اند: تمام شدن سخن با آنچه از نظر معنایی با بخش

آغازین کلام مناسبت و سازگاری داشته باشد (تفتازانی، بی تا، الف، ص ۲۶۸؛ تفتازانی، بی تا، ب، ص ۴۲۰؛ ابن یعقوب مغربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۹۸؛ مطلوب، بی تا، ص ۳۲۲؛ مراغی، بی تا، ص ۳۲۳؛ خطیب قزوینی، بی تا، ص ۲۶۱؛ هاشمی، ۱۳۸۱ش، ص ۳۲۳). باید توجه داشت که برخی از اهل بلاغت، این آرایه را به دو گونه لفظی و معنوی تقسیم کرده و تعریف مذکور را تعریف تشابه الأطراف معنوی دانسته اند (هاشمی، ۱۳۸۱ش، ص ۳۲۳). در هر صورت، در این مقاله هر جا که آرایه تشابه الأطراف ذکر می شود، معنای نخستین اراده شده است و معنوی یا لفظی بودنش در این پژوهش تأثیری ندارد.

گفتنی است که برخی از ارباب بلاغت از این آرایه به «رد العجز علی الصدر» تعبیر کرده اند که البته معنای آن در اصطلاح دانش بلاغت غیر از آرایه تشابه الأطراف است؛ زیرا رد العجز علی الصدر یعنی دو لفظ مانند هم یا متجانس یا دو لفظی که یکی ملحق به دیگری است، در اجزای آغازی و پایانی سخن آورده شوند (ابن عربشاه، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۵؛ هاشمی، ۱۳۸۱ش، ص ۳۴۰؛ سبکی، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۳). البته ممکن است بتوان در تعریف این دو آرایه تصرف کرد و هر دو را به یک آرایه برگرداند، اما مسلم است که دانش بلاغت موجود، میان این دو آرایه تفاوت گذاشته است، ولی در اینجا این سؤال مطرح می شود که اگر چنین است، چرا برخی از بزرگان و خبرگان دانش های زبانی و تفسیری در آثار خود این خلط را مرتکب شده اند. آیا خلطی بدین روشنی از خبرگان و اندیشمندان دانش های زبانی و تفسیری ممکن است؟

اولین نکته ای که باید بدان توجه کرد، این است که مانند چنین خلط هایی در سخنان اهل تفسیر تازگی ندارد. از باب نمونه، برخی از بزرگان ادب در سخنان خود میان استعاره، مجاز و کنایه خلط کرده و آنها را به جای یکدیگر به کار برده اند؛ با وجود اینکه این اصطلاحات بسیار رایج تر و پرکاربردتر بوده و طبیعتاً مقتضای عدم خلط در آنها بیشتر است؛ پس طبعاً خلط در اصطلاحات جزئی تر مانند تشابه الأطراف، به مراتب طبیعی تر به نظر می رسد. این سخن در جای خود اثبات شده است (ر.ک: عشایری، بی تا، ص ۷۴) و از پیش فرض های این مقاله می باشد، اما شاید بتوان برای خلط این دست از دانشوران، دلایلی را ذکر کرد؛ از جمله اینکه:

ممکن است در ذهن این دسته از دانشوران، تمایزی میان دو آرایه مزبور وجود نداشته باشد که این خود دو معنا دارد: یا اینکه به طور کلی متوجه این تمایز نشده اند و غافلانه از کنار آن عبور کرده اند، یا اینکه متوجه این تمایز و تفاوت آشکار موجود میان این دو آرایه بوده اند و آگاهانه و از روی برهان و دلیل، آن دیدگاه را مردود دانسته و انگاره یکی بودن این دو آرایه را برگزیده اند.

احتمالی دیگر که می تواند پاسخ این پرسش باشد، اینکه این دسته از دانشوران به تفاوت میان

این دو آرایه آگاه بوده‌اند، ولی هنگام نوشتن، به دلیل نزدیکی بسیار این دو آرایه، آنها را به جای یکدیگر به کار برده‌اند.

مهم‌ترین مسئله در اینجا توجه به این امر است که برخی از دانشوران، این دو آرایه را گاهی به جای یکدیگر به کار برده‌اند. این نکته اساسی در فهم کلام ایشان بسیار مؤثر است، ولی توضیح آن، خود پژوهشی جداگانه می‌طلبد.

۲. جایگاه آرایه تشابه الأطراف در میان آرایه‌های دیگر

این آرایه در میان دیگر آرایه‌های دانش بدیع، جایگاهی ویژه دارد. یکی از برجستگان دانش بلاغت درباره این آرایه می‌نویسد:

«آرایه تشابه الأطراف بیانگر مهارت شاعر، قدرت تصرفش در کلام و خاضع و مطیع بودن الفاظ در برابر اوست و در عین حال نزد طبع و سمع بسیار خوش می‌آید. آرایه‌های دیگر بدیعی، هر آرایه‌ای که باشد، رتبه‌ای پایین‌تر از آرایه تشابه الأطراف دارد» (مدنی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۰).

او در ادامه، سخنی از ابن حجت حموی، یکی از شاعران برجسته، نقل می‌کند که در رد، نقد و تضعیف آرایه تشابه الأطراف است و سپس می‌گوید: «ابن حجت حموی اصلاً در حد و اندازه‌ای نیست که بخواهد چنین سخنی را بر زبان جاری کند» (مدنی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۰).

از این سخن، چند مطلب استفاده می‌شود: نخست اینکه آرایه محل بحث، جایگاه بسیار رفیعی در دانش بدیع دارد؛ دوم اینکه اگر متکلم و سخنور در مقام اثبات تبحر و خبرگی خود در کلام باشد، می‌تواند از این آرایه استفاده کند. به دیگر سخن، استفاده بجا از این آرایه، بیانگر تبحر و تسلط سخنور بر فنون بیان است؛ هرچند از کاربرد آن، معنای خاصی را اراده نکرده باشد، اما در اینجا این سؤال مهم مطرح می‌شود که آیا ممکن است سخنوری توانا و حکیم از آرایه‌ای بهره ببرد و معنایی از آن اراده نکند. به دیگر سخن، آیا امکان دارد یک شخصیت برجسته ادبی که بر زوایا و خیایای کلام تسلط دارد، معنا را فدای لفظ یا لفظ را فدای معنا کند؟ این، سؤال بسیار مهمی است که خود تحقیقی مفصل می‌طلبد و پاسخ آن در این تحقیق تأثیری ندارد؛ بنابراین از پرداختن به آن اجتناب می‌شود.

۳. آرایه «تشابه الأطراف» و «علم المناسبات»

تشابه الأطراف دارای حیثیت‌های گوناگونی است و به همین دلیل در علوم گوناگونی بررسی شده است. «علم المناسبات» از دانش‌هایی است که به صورت مبسوط و مفصل به این آرایه پرداخته

است و چنان‌که خواهد آمد، یکی از مهم‌ترین مبادی این دانش را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین بایسته است که از رابطه این دو در حدی که نیاز این تحقیق را برطرف سازد، بحث به میان آید.

«مناسبت» در لغت به معنای «مشاکلة» و «مقاربة» است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۱۸؛ سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۵۷) و در اصطلاح، به دانشی گفته می‌شود که به علل ترتیب اجزای قرآن می‌پردازد و فهم رابطه‌ها و تلازم‌هایی که بین این اجزا وجود دارد، به وسیله این دانش کشف می‌شود (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۱۸؛ سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۵۷؛ بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۵). البته برخی از دانشوران تفسیر، از این اصطلاح در معنایی اعم از «متشابه القرآن» و «علم المناسبات» بهره برده‌اند (أنیس، ۱۴۲۴ق، ش ۱۳، ص ۷۱).

محققان درباره اینکه موضوع این دانش دقیقاً چیست و از چه چیزی بحث می‌کند، مطالب فراوانی نوشته‌اند. یکی از مهم‌ترین بخش‌های این دانش، بررسی مناسبت میان آغاز و انجام سوره‌های قرآن کریم است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۲۴). این بخش چنان اهمیتی دارد که برخی محققان، آثار مستقل و مفصلی درباره آن تألیف کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۲۴). آرایه تشابه الأطراف در این بخش از علم المناسبات به کار می‌آید. درواقع اساس این بخش مهم از علم المناسبات را این آرایه بدیعی تشکیل می‌دهد.

کارکرد معناشناختی آرایه تشابه الأطراف در المیزان

آرایه تشابه الأطراف علاوه بر کارکرد زیبایی‌شناختی، کارکرد معناشناختی نیز دارد. برخی از مفسران متوجه برخی از کارکردهای معناشناختی این آرایه بوده‌اند، اما استفاده از این آرایه به مثابه روش، در آثار آنان وجود ندارد و به جرئت می‌توان گفت علامه طباطبایی نخستین مفسری است که از کارکرد معناشناختی تشابه الأطراف در فرایند تفسیر خود به شکل منظم استفاده کرده است. توجه به کارکرد معناشناختی آرایه تشابه الأطراف را می‌توان یکی از تطورات دانش بدیع و نیز فهم متن به شمار آورد که از نوآوری‌های صد سال اخیر در حوزه علمیه قم است. استفاده از کارکرد معناشناختی این آرایه می‌تواند جریانی جدید را در دانش بدیع و تفسیر راه بیندازد. در اهمیت کارکرد معناشناختی همین نکته کافی است که بی‌توجهی به آن، فهمنده متن را منحرف، و برای او توهم فهم ایجاد می‌کند.

برای اثبات اینکه علامه طباطبایی به صورت منظم به کارکرد معناشناختی آرایه تشابه الأطراف التفات داشته و از آن در فرایند تفسیر خود بهره برده است، باید نمونه‌ها و شواهد متعددی را در المیزان یافت و عرضه کرد. بررسی‌ها نشان می‌دهد که مهم‌ترین معانی آرایه تشابه الأطراف نزد

علامه طباطبایی عبارت‌اند از: قرینه‌یابی برای کشف مراد متکلم، قرینه‌بودن یکی از اطراف بر طرف دیگر، قرینه‌یابی برای مجاز یا غرض ثانوی، و ابراز فصاحت و بلاغت اعجاز‌آمیز. این معانی در ادامه به‌صورت کامل توضیح داده و شواهد آن ارائه می‌شود. همچنین در ادامه اثبات می‌شود که علامه طباطبایی به‌دلیل توجه به کارکردهای معناشناختی این آرایه دچار خطا در تفسیر و فهم متن نشده، اما مفسرانی که به کارکردهای معناشناختی این آرایه توجه نداشته‌اند، در فهم و تفسیر کلام دچار خطا و اشتباه شده‌اند.

۱. قرینه‌یابی برای کشف مراد متکلم

از منظر بلاغیان، کلام افزون بر معنا، غرض نیز دارد؛ بنابراین فهمنده متن، علاوه بر تلاش برای دریافت معنای کلام، باید به همان مقدار در دست‌یافتن به غرض نیز کوشا باشد. آرایه تشابه‌الاطراف، هم در ساحت غرض و هم در ساحت معنا کاربرد دارد. به دیگر سخن، این آرایه قابلیت کشف معنای کلام و نیز غرض متکلم را دارد و می‌توان از آن به‌عنوان قرینه‌ای در فرایند فهم متن بهره جست. علامه طباطبایی به این کارکرد تصریح کرده و معتقد است که این کارکرد برای آرایه تشابه‌الاطراف اثبات شده و بلکه در مواردی موافق ظاهر نیز هست. به دیگر سخن، او قرینیت آرایه تشابه‌الاطراف را امری موافق با طبع، فهم متعارف و کاملاً عقلایی دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۶۹). در نتیجه، عرف و عقلا این کارکرد را پذیرفته‌اند و همین مطلب در اثبات این کارکرد برای این آرایه کفایت می‌کند؛ زیرا عرف، معیار و ملاک فهم و درک در این دست مباحث است.

در ادامه سه نمونه از مواردی را که آرایه تشابه‌الاطراف، قرینه‌ای بر کشف مراد متکلم شده است، به‌عنوان شاهد ذکر می‌کنیم:

أ) آرایه تشابه‌الاطراف در سوره «الرحمن»

برخی معتقدند در این سوره، میان آیات آغازین که درباره رحمت جهان‌شمول خداوند عالمیان است و میان آیه «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (سوره الرحمن، آیه ۷۸) تناسب وجود دارد و از آرایه تشابه‌الاطراف استفاده شده است. مفسران پیش از علامه طباطبایی، هرچند به معناداری این آرایه در این آیه اشاره‌ای نکرده‌اند، ولی به اصل وجود چنین آرایه‌ای در آیه تصریح دارند (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۷، ص ۱۹۳؛ بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۷، ص ۴۰۰). سؤالی که در اینجا به ذهن می‌رسد این است که مراد از «اسم» دقیقاً چیست؟ دلیل مطرح‌شدن پرسش مزبور

این است که برای خداوند متعال تا هزار و یک اسم و گاه تا چهارهزار اسم برشمرده‌اند (کفعمی، بی‌تا، ص ۸۶) و اینکه مراد از این اسم چه باشد، بدون شک در مباحث تفسیری و علوم قرآنی اثر مستقیم دارد؛ پس باید مراد متکلم از این «اسم» مشخص شود.

علامه طباطبایی برای یافتن پاسخ این پرسش از قرینه‌ای درون‌متنی؛ یعنی همان آرایه تشابه الأَطراف بهره برده است. به دیگر سخن، ایشان از آرایه تشابه الأَطراف و معناداری آن استفاده کرده تا به مراد متکلم از این واژه دست یابد. علامه طباطبایی پس از اشاره به این آرایه می‌نویسد: «و به سبب آن (آرایه تشابه الأَطراف) ظاهر این است که مراد خداوند متعال از واژه "اسم" همان "الرحمن"ی است که در آغازین آیات سوره وجود داشت» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۶۹).

چنان‌که روشن است، علامه طباطبایی در فرایند فهم متن از این آرایه استفاده برده و مراد متکلم از واژه اسم را در این آیه کشف کرده است. پرواضح است که اگر از این آرایه غفلت می‌شد، مراد متکلم یا درک نمی‌شد، یا اگر هم درک می‌شد، درکی ناصحیح بود.

ب) تشابه الأَطراف در سوره «نبأ»

مفسران بر این باورند که در این سوره، بین آیات آغازین و پایانی تناسب و تشابه الأَطراف وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۱۷۵؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۴۸). در آیه ۲۹ این سوره ابهامی وجود دارد و آن اینکه معلوم نیست مراد گوینده از «الیوم الحق» دقیقاً چه روزی است. آیا متکلم از قرینه‌ای درون‌متنی برای توضیح و تبیین دقیق «الیوم الحق» بهره برده یا اینکه باید برای توضیح آن به قراین فرامتنی تمسک کرد؟

علامه طباطبایی با استفاده از صنعت تشابه الأَطراف که قرینه‌ای درون‌متنی است، مراد از «ذلک الیوم الحق» را مشخص می‌کند. او معتقد است که بین آیات ۱۷ و ۲۹ تشابه الأَطراف وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۱۷۵). در آیه ۱۷ این سوره از عبارت «یوم الفصل» استفاده شده و از تناسبی که آرایه تشابه الأَطراف بین این دو آیه ایجاد کرده است می‌توان فهمید که مراد از «ذلک الیوم الحق» نیز همان «یوم الفصل» است. او در این باره می‌نویسد: «سخن خداوند متعال ﴿ذلک الیوم الحق﴾ به ﴿یوم الفصل﴾ مذکور با صفاتی که برایش ذکر شد اشاره دارد؛ [زیرا] درحقیقت، خاتمه کلام به فاتحه کلام منعطف است» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۱۷۵).

در این میان، مفسرانی یافت می‌شوند که به دلیل غفلت از معناداری و قرینیت این آرایه، در توضیح و تبیین مراد متکلم از «ذلک الیوم الحق» به خطا رفته‌اند. ابوحيان قرنطی در توضیح این عبارت می‌نویسد: «ذلک الیوم الحق» به معنای کیان و وجود آن است» (ابوحيان، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰،

ص ۳۹۰). حال آنکه اگر این مفسر به تناسبی که بین این دو آیه توسط آرایه تشابه‌الاطراف ایجاد شده است دقت می‌کرد، شاید به این خطا دچار نمی‌شد. باید به این نکته دقت داشت که اگرچه «کیان و وجود یوم الفصل» از لوازم این سخن است، ولی قطعاً نه مراد متکلم بوده است و نه مدلول مطابقی آن. شاید این معنا از فوائد و لوازمی باشد که به ذهن مخاطب خطور می‌کند، ولی بسیار بعید به نظر می‌رسد که متکلم نیز آن را اراده کرده باشد.

ج) تشابه‌الاطراف در سوره «مؤمنون»

علامه طباطبایی ذیل آخرین آیه سوره مؤمنون می‌نویسد: «...به این سبب، این سوره با همانی که آغاز شده بود پایان یافت» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۷۴). در اینجا باید از علامه طباطبایی پرسید: رابطه این دو آیه چیست؟ مفاد آیه اول سوره تنها اخبار از رستگاری مؤمنان است، حال آنکه مفاد آخرین آیه که علامه طباطبایی ادعا تناسبش با آیات نخستین را دارد، امری است از جانب خداوند متعال به پیامبر اکرم ﷺ برای طلب رحمت و مغفرت. چه تناسبی میان این دو آیه وجود دارد و در ذهن علامه طباطبایی چه می‌گذشته است؟

برای فهم این تناسب شایسته است که اولاً معنای آخرین آیه روشن شود و سپس تناسب آن با آیه اول آشکار گردد. در این آیه خداوند متعال به رسول اکرم ﷺ امر می‌کند که شعار و گفتار مؤمنان را به مردم برساند و نیز برساند که پاداش آن، رستگاری در روز قیامت است؛ پس از فهم این نکته، ارتباط این آیه با آیه آغازین سوره آشکار می‌شود؛ چراکه آیه اول نیز درباره پیروزمندی و رستگاری مؤمنان سخن می‌گوید. البته ممکن است این سؤال برای خواننده ایجاد شود که در سوره، مطلبی درباره رستگاری کسانی که از این شعار تبعیت کنند وجود ندارد و آیه درباره این مسئله ساکت است. آنچه به ذهن صاحب این قلم می‌رسد این است که علامه طباطبایی از همین تناسب بین آغازین آیه و آخرین آیه این سوره، این معنا را کشف کرده است؛ چراکه در آیه اول سخن از رستگاری مؤمنان به میان آمده و واضح است که آن رستگاری، به ایمان داشتن آن اشخاص مستند است. در آیه پایانی نیز، با توجه به تناسب مذکور، اگر کسی از شعاری که پیامبر اکرم ﷺ به دستور خداوند متعال به مردم ابلاغ می‌فرماید پیروی کند، قطعاً مصداق مؤمنان می‌شود و همانند آنان به رستگاری می‌رسد.

برخی مفسران تناسب میان آغاز و پایان این سوره را به گونه‌ای دیگر بیان کرده‌اند. آنان معتقدند آنچه با آیه اول تناسب دارد، آیه «إِنَّهُ لَا يَفْلَحُ الْكَافِرُونَ» (سوره مؤمنون، آیه ۱۱۷) است (سیوطی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۶). پیش از آنکه از معناداری این تحلیل و تبیین بحثی به میان بیاید،

شایسته است که پاسخ شبهه‌ای را بدهیم که ممکن است در ذهن خواننده ایجاد شود. ممکن است اشکال شود که آیه ۱۱۷، آیه پایانی نیست تا میان آن و آغازین آیه این سوره تناسب ایجاد شود؛ حال آنکه در آرایه تشابه الأَطراف، چنان‌که در تعریف آن نیز ذکر شده است، باید تناسب میان ابتدا و انتهای یک کلام محقق شده باشد. در پاسخ این پرسش باید گفت چنان‌که از بررسی‌های دانشمندان علوم زبانی و ادبی فهم می‌شود، این مقدار از تسامح در تناسب و تشابه ابتدا و انتهای کلام اشکالی ندارد (سیوطی، بی‌تا، ص ۵۶). به دیگر سخن، مراد از ابتدا و انتها که در تعریف این آرایه آمده است، دقیقاً اولین و آخرین بخش نیست؛ چراکه این مسئله از سنخ زبانی است، نه عقلی، و ملاک در آن، عرف اهل زبان است و از منظر عرف اهل زبان، این دقت لزومی ندارد. این سخن که به ذهن صاحب این قلم می‌رسد، از کتب دانشمندان علوم زبانی نیز قابل فهم است (سیوطی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۶).

پس از پاسخ به این سؤال، ممکن است پرسش دیگری ایجاد شود: تا زمانی که می‌توان آخرین بخش کلامی را به‌عنوان یک طرف از تشابه الأَطراف گرفت، چرا سراغ قسمتی برویم که آخرین بخش نیست؟ به دیگر سخن، هنگامی که می‌توان یک طرف از تشابه الأَطراف را آخرین جزء کلام گرفت، چرا باید سراغ قسمتی از کلام برویم که از جهت عقلی آخرین جزء نیست و با تسامح باید آن را آخرین جزء بدانیم؟ در پاسخ این پرسش چند احتمال می‌توان بیان کرد: نخست اینکه آن دسته مفسرانی که بخش پایانی سوره را یکی از دو طرف تشابه الأَطراف نپذیرفته‌اند، به احتمال زیاد اصلاً معتقد نبوده‌اند که در آنجا تشابه الأَطراف رخ داده است. در این فرض بر آنان خرده‌ای نیست. احتمال دیگر این است که این گروه از مفسران از تشابه الأَطراف بین اولین و آخرین آیه غفلت کرده‌اند که البته به‌نظر می‌رسد این احتمال، بسیار دور از ذهن باشد؛ چراکه اولاً این، دیدگاه یک مفسر نیست که گفته شود غفلت کرده است، بلکه دیدگاه حداقل سه تن از مفسران برجسته است و بعید به‌نظر می‌رسد هر سه از این نکته غفلت کرده باشند. اتفاقاً اگر بنا باشد کسی به کج‌فهمی متهم شود، آن شخص جناب علامه است؛ زیرا با بررسی سخن مفسران درباره این آیه روشن می‌شود کسانی که از تشابه الأَطراف سخن رانده‌اند، معمولاً همین تحلیل را ارائه کرده و به آیه اخیر و ارتباطش با آغازین آیه این سوره هیچ اشاره‌ای نکرده‌اند؛ بنابراین تحلیل علامه طباطبایی در میان آنان، بی‌سابقه و جدید است. حاصل آنکه با بررسی فضای جاری میان مفسران، احتمال غفلت بسیار بعید است و به‌نظر می‌رسد درست‌تر این باشد که این دسته از مفسران با تحلیل علامه طباطبایی مخالفت داشته‌اند و به‌همین دلیل آن را ذکر نکرده‌اند؛ بنابراین دیگر اشکال پیش‌گفته به آنان وارد نمی‌شود، بلکه این اشکال زمانی وارد می‌شود که مفسران

مزبور، آن جزء از کلام را به عنوان طرفی از تشابه الأطراف قبول داشته باشند، ولی آن را به هر دلیلی، مثلاً غفلت، ذکر نکرده باشند.

البته به نظر می‌رسد جمع بین هردو نظر مانعی ندارد؛ یعنی دلیلی نداریم که هر طرف تشابه الأطراف حتماً باید یکی باشد، بلکه گاهی دو جزء می‌تواند طرفی از تشابه الأطراف باشد؛ بنابراین آیه آغازین این سوره، یک بار با آیه ۱۱۷ و بار دیگر با آیه ۱۱۸ تناسب و ارتباط برقرار می‌کند.

۲. دلیل بودن یکی از طرفین بر طرف دیگر

یکی دیگر از کاربردهای معناشناختی آرایه تشابه الأطراف، دلیل بودن یکی از طرفین بر طرف دیگر است؛ یعنی اجزای آغازین سخن، می‌تواند قرینه‌ای برای حکمی در اجزای پایانی کلام باشد، یا بالعکس. اگر چنین فایده‌ای پذیرفته شود، ثمرات گوناگونی در دانش‌های متفاوتی چون تفسیر، اصول و فقه خواهد داشت. این کارکرد آرایه تشابه الأطراف کاملاً عقلایی است و با ظاهر کلام مطابقت دارد و همین عقلایی بودن و مطابقت با ظاهر، وجود چنین معنایی را اثبات می‌کند. از باب مثال، علامه طباطبایی معتقد است که آخرین آیه سوره نور مانند دلیلی است بر آغازین آیه این سوره. او درباره این رابطه و تعلیلی که بین این دو طرف شکل گرفته است می‌نویسد:

سخن خداوند متعال «أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ» (سوره نور، آیه ۶۴) پایانی است در این سوره که ناظر به آیه آغازین سوره است: «سُورَةُ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَاهَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ» (سوره نور، آیه ۱)؛ به این صورت که آیه آخر مانند تعلیل بر آیه اول است. توضیح آنکه عبارت «أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» بیان عمومیت ملک است و اینکه همه چیز بدون استثنا مملوک خداوند سبحان و قائم به اوست و به همین دلیل، با همه خصوصیات وجودی‌اش برای او معلوم است؛ پس خدا هرآنچه را مملوک بدان محتاج باشد، می‌داند؛ بنابراین خدا به حقیقت حال انسان‌ها و آنچه بدان نیازمندند آگاه است؛ زیرا انسان‌ها نیز از مخلوقات، و مملوک خداوند. در نتیجه می‌فهمیم شرایعی که خدا برای مردم تشریع کرده، اموری است که انسان‌ها در حیاتشان بدان نیازمندند؛ همچنان‌که ارزاقی که برایشان آفریده، مورد نیازشان بوده و بدون آن بقا و دوام نخواهند داشت؛ پس اینکه فرمود: «قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ» به منزله نتیجه‌ای است که بر حجت مذکور مترتب می‌شود و معنایش این است که مالکیت خدا بر شما و هر چیز دیگر مستلزم علم او به حال و احتیاجات شماست. آری، او به علت اینکه مالک شماست، می‌داند که چه شریعت و احکامی مورد احتیاج شماست و همان را برایتان تشریع و بر شما واجب کرده است.

جمله «وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ فَيَنْبِئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (سوره نور، آیه ۶۴) عطف است

بر جمله «قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ» (سوره نور، آیه ۶۴) و معنایش این است که او، هم در دنیا به احوال شما عالم است و هم در روزی که به سویش باز می‌گردید (روز قیامت)، و در آن روز هر کسی را به حقیقت عملی که کرده است خبر می‌دهد، و خدا به هر چیزی داناست. خداوند متعال با این جمله، مردم را به انقیاد در برابر احکام شرع و عمل به آنها تحریک فرموده است؛ به این بیان که به‌زودی ایشان را به حقیقت اعمالشان خبر می‌دهد؛ همچنان‌که در صدر سوره نیز مردم را تحریک می‌کرد به اینکه شرع را بپذیرند؛ چون خدایی آن را تشریع کرده که به نیازهای مردم عالم است و این شریعت، نیازهایشان را برآورده می‌کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، صص ۱۶۷-۱۶۸).

چنان‌که در این کلام تصریح شده است در آرایه تشابه الأطراف یک طرف می‌تواند دلیل طرف دیگر باشد. البته برخی مفسران به دلیل غفلت از این کار بست معنایی آرایه تشابه الأطراف، در تفسیر این آیه به خطا رفته‌اند. آنان در توضیح عبارت «قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ» گفته‌اند که این بخش از سوره، به منافقان اختصاص دارد و متکلم از واژه «ما»، اعمال منافقانه را اراده کرده است (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۷۶). حال آنکه اگر دقت علامه طباطبائی را می‌داشتند و تناسب مزبور را در نظر می‌گرفتند، به این خطا نمی‌افتادند؛ زیرا چنان‌که گذشت، علامه، مراد از «ما» ی موصول را حقیقت حالشان که گویای احتیاجاتشان است دانست و به این دلیل که این آیه را با آغازین آیه این سوره مرتبط کرد، این معنا را به محتوای آیه اول برگرداند.

درواقع مراد از این «ما» در آیه پایانی، احتیاجات بشر است و البته احتیاجات شرعی و الهی، نه نیازهای تکوینی و دنیایی؛ بنابراین مخاطب این بخش از آیه نیز همان مردم عادی و مؤمنان‌اند و نیازی به توجیه‌های سرسام‌آور برخی از مفسران نیست.

گفتنی است برخی که به این آرایه توجه نداشته‌اند، بعد از مطرح کردن توجیه‌های بی‌اساس، خودشان نیز آن توجیه‌ها را مناسب ندانسته و با تعبیر «والله العالم» به سردرگمی خویش در این باره اشاره کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۶۱). ظاهر کلام این مفسر و ادیب، آشفته است و نشان می‌دهد که او دچار سردرگمی است. وی در ابتدا احتمال‌هایی را مطرح می‌کند؛ سپس بدون آنکه به تحلیل آنها بپردازد، با تعبیر «والله الأعلم» بحث را خاتمه می‌دهد. ظاهر قضیه از این قرار است که این ویژه‌دان دانش تفسیر در چنگال احتمال‌ها اسیر شده و به دلیل دقت نکردن به معناداری آرایه تشابه الأطراف در این آیه، از دست یافتن به جمع‌بندی عالمانه محروم گردیده است.

۳. قرینه‌یابی برای مجاز یا غرض ثانوی

درباره همزه استفهام و کاربردهای غیر حقیقی و تحلیل آن اختلافاتی وجود دارد. برخی از زبان‌شناسان بر این عقیده‌اند که این تغییرهای زبانی از قبیل اغراض‌اند، نه از قبیل معانی، و اصطلاحاً به آنها اغراض ثانوی گفته می‌شود که در برابر غرض اولی استفهام قرار دارند. در مقابل، دیگر زبان‌شناسان بر آن‌اند که این تغییرها از قبیل معانی‌اند، نه اغراض، و در نتیجه خروج از ماضی و مجاز اتفاق افتاده است. این نوشته بر آن نیست که به این بحث بپردازد؛ چراکه از غرض نگارش این پژوهش خارج است؛ بنابراین در نوشتار حاضر، دیدگاه مشهور دانشمندان بلاغت را مبنا قرار داده و مطابق آن بحث خود را شرح می‌دهیم.

مجازی‌بودن یک استعمال، نیازمند قرینه صارفه است و تا قرینه صارفه‌ای بر مجاز وجود نداشته باشد، مجاز اثبات نمی‌شود؛ زیرا اصل بر حقیقت است و مجاز خلاف اصل است. خلاف اصل بودن نیز دلیل می‌خواهد و این دلیل، همان قرینه صارفه است. از کلام برخی مفسران چنین به نظر می‌رسد که آرایه تشابه‌الاطراف می‌تواند قرینه‌ای صارفه بر مجازی بودن یک کلام باشد. در ادامه و از باب مثال، سوره «قیامت» ذکر می‌شود که آرایه تشابه‌الاطراف در آغازین و آخرین آیه آن، قرینه صارفه بر مجازی بودن کلام دانسته شده است.

یکی از بزرگان دانش تفسیر در تحلیل آیه «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى» (سوره قیامت، آیه ۳۶) می‌نویسد:

.. پس این آیه با آیه اول سوره ارتباط دارد که می‌فرمود: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ» (سوره قیامت، آیه ۳)؛ پس گویا این‌طور گفته شده است: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ وَيَحْسَبُ أَنْ نَتْرَكَهُ فِي حَالَةِ الْعَدَمِ؟» و در اینجا نکته دیگری هم وجود دارد و آن اینکه مقتضای حکمت الهی، همان واقع شدنش است و این مطلب از «أَنْ يُتْرَكَ سُدًى» فهم می‌شود. استفهامی هم که در این آیه به کار رفته؛ مانند آیه «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ» است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۳۳۸).

همان‌طور که از کلام این مفسر فهمیده می‌شود، با توجه به ارتباط این دو آیه بر اساس آرایه تشابه‌الاطراف، مجازبودن همزه استفهام دانسته می‌شود. شاید اگر این آیه نمی‌بود و آرایه تشابه‌الاطراف نیز به کار نمی‌رفت، این مجاز به منصبه ظهور نمی‌رسید یا مفسر برای احراز آن به زحمت و سختی می‌افتاد.

علامه طباطبایی در کلام خود به این تناسب و قرینه‌یابی تصریح نمی‌کند، ولی با توجه به کلام ابن‌عاشور و نیز ظاهر کلام علامه می‌توان پی برد که در ذهن او چه می‌گذشته است. ایشان

در این باره می‌نویسد: «سَخَنَ خَدَاوَنَدُ مَتَعَالِ «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يَتْرَكَ سُدًى» پایانی است که در آن بازگشتی به آغاز سوره است که عبارت باشد از «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ» و استفهام نیز برای توبیخ است» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۱۵).

چنان‌که از فحوای کلام علامه طباطبایی فهم می‌شود، احتمالاً در ذهن ایشان نیز همان تحلیلی بوده که در کلام ابن‌عاشور وجود داشته است. البته این نکته را نیز باید یادآور شد که این سخن درباره کلام علامه صرفاً یک احتمال است، ولی احتمالی قابل تأمل.

آنچه بیان شد، مثالی بود برای فهم مجاز، اما برای فهم غرض نیز همین آیه را می‌توان مثال آورد. ابن‌عاشور در این باره به نکته‌ای دقیق اشاره کرده و نوشته است:

در اینجا عدولی صورت گرفته است و به جای اینکه فعل جمله معلوم باشد، به شکل مجهول استعمال شده و غرض نیز ایجاز بوده است؛ زیرا فاعل قبلاً در آیه «أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ» مشخص شده بود. انگار چنین گفته شده است: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَتْرَكَهُ دُونَ بَعثٍ وَأَنْ نَهْمَلَ أَعْمَالَهُ سُدًى» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۳۳۸).

چنان‌که از این کلام فهمیده می‌شود، این اختصار مرهون تشابه الأطرافی است که میان دو آیه یادشده وجود دارد؛ چه، اگر این تشابه الأطراف وجود نمی‌داشت، این زیبایی کشف نمی‌شد. به دیگر سخن، ابن‌عاشور پیوند میان این دو آیه را چنان محکم و وثیق می‌داند که معتقد است مخاطب به دلیل سیاق آیه آغازین، انتظار دارد که در آخرین آیه نیز فعل معلوم استعمال شود، اما این اتفاق نیفتاده و آن هنجاری که مخاطب انتظارش را داشت، شکسته شده است؛ بنابراین بستری مناسب برای غرض ثانوی؛ یعنی اختصار است و اختصار نیز با حذف فاعل تحقق یافته است؛ زیرا فاعل پیش از این معین شده است و دیگر نیاز به تکرار آن نیست. درواقع ابن‌عاشور معتقد است که یکپارچگی این دو جمله - با اینکه آیه‌های زیادی بین آنها فاصله انداخته است - به حدی است که انگار متتابع و پیوسته‌اند و گویا چنان است که گفته شده باشد: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَتْرَكَهُ دُونَ بَعثٍ وَأَنْ نَهْمَلَ أَعْمَالَهُ سُدًى». بی‌شک ابن‌عاشور در کشف این زیبایی و یکپارچگی بین این دو آیه مرهون توجه به آرایه تشابه الأطراف است.

۴. ابراز فصاحت و بلاغت اعجاز‌آمیز

علامه طباطبایی در کشف آرایه تشابه الأطراف دو گونه عمل کرده است: گاهی به معنایابی این آرایه پرداخته و از طریق آن به لایه‌های زیرین متن دست یافته است و گاه نیز تنها به وجود آن اشاره کرده است. عملکرد علامه در دسته اول طبیعی است، اما درباره دسته دوم این سؤال مطرح می‌شود

که استفاده از این آرایه بدیعی در موارد یادشده روشن است و نیازی به توضیح ندارد و مفسر نیز بر این مطلب آگاه است؛ پس راز اینکه تنها به استفاده شدن آن آرایه در قرآن کریم اشاره شده چیست؟ آیا مفسر و فهمنده متن نتوانسته معنایی را که در لایه‌های زیرین متن به کار رفته، درک کند یا اینکه علت دیگری وجود داشته است؟

به جرئت می‌توان گفت که حداقل در برخی سوره‌ها از این آرایه تنها برای اثبات تبهر و بیان خبرگی اعجاز‌آمیز متکلم استفاده شده است. به دیگر سخن، قصد متکلم تنها استفاده این آرایه بوده و آن را صرفاً برای ابراز فصاحت و بلاغت خویش به کار برده است. توجه به دو مقدمه ما را به این مهم رهنمون می‌گرداند:

۱. قرآن در مقام اثبات خارق‌العاده و اعجاز‌آمیز بودن در فنون کلام و سخن بوده است؛ زیرا این کتاب، اثری صرفاً ادبی نیست، بلکه معجزه ابدی پیامبر اسلام ﷺ است؛ پس باید در حدی باشد که خداوندگاران سخن در مقابل بلاغت و فصاحتش به زانو درآیند. در نتیجه متکلم در این کتاب باید از هر فرصتی برای ابراز و اثبات این قدرت خویش استفاده کند؛ بدون تفاوت بین اینکه ابراز و اثبات این مهم دربرگیرنده زیبایی معنوی نیز باشد یا نه (صرفاً زیبایی لفظی باشد)؛ بنابراین بعید نیست که متکلم در مقام هنرنمایی معجزه‌آسای خود از صنعتی که تنها موجب زیبایی لفظ می‌شود استفاده کرده باشد؛ پس هیچ اشکالی ندارد که متکلمی فصیح از آرایه‌ای مهم و اثرگذار تنها به عنوان میرز فصاحت و بلاغت استفاده ببرد.

۲. آرایه تشابه‌الاطراف به خودی خود اعجاز‌آمیز است؛ هرچند از آن معنایی قصد نشده باشد؛ یعنی سخنور می‌تواند با استفاده بجا از این آرایه، تبهر و تسلط خود را بر کلام و سخنوری ابراز و اثبات کند. این درواقع، ویژگی ذاتی تشابه‌الاطراف است و این آرایه، تنها آرایه یا یکی از آرایه‌هایی است که ذاتاً زیبایی معجزه‌آسایی دارد.

با در نظر گرفتن این مطالب و مطالب یادشده در مفهوم‌شناسی، معجزه‌آسابودن این آرایه آشکار می‌شود و در نتیجه می‌توان کارکرد زیبایی‌شناختی و اثبات تبهر متکلم در سخن را یکی از کارکردهای معناشناختی آرایه تشابه‌الاطراف به شمار آورد. اگر این کارکرد اثبات شود، فهمنده متن دیگر نباید دنبال معنایی دیگر بگردد؛ چراکه به غرض اصلی و اساسی متکلم دست یافته است و اصلاً این غرض با اراده کردن معنا در تضاد است؛ زیرا مخاطب تنها باید توجهش به خبرگی متکلم و تسلط او بر فنون گوناگون کلام جلب شود و ذهنش به سمت معنای دیگری منحرف نگردد. در ادامه و از باب نمونه، سه سوره ذکر می‌شود که مفسران تنها به بیان وجود چنین آرایه‌ای در ابتدا و انتهای آنها اکتفا کرده و معنایی برای آن ذکر نکرده‌اند.

أ) سوره «حشر»

چنان‌که گفته‌اند، در این سوره میان آیه نخست: «سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (سوره حشر، آیه ۱) و آیه آخر «يَسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (سوره حشر، آیه ۲۴) همگونی و مطابقت وجود دارد و در آن از آرایه تشابه الأطراف استفاده شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۰۱؛ بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۴۲۸؛ سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۶، ص ۳۵۲۱).

علامه طباطبایی که در امعان نظر به معناداری آرایه‌ها مشهور است، درباره تناسب بین شروع و پایان سوره تنها می‌نویسد: «این آیه شروعی است مطابق با آنچه در پایان سوره ذکر خواهد شد» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۰۱). انتظار می‌رفت علامه طباطبایی به معنای این آرایه اشاره کند، ولی تنها اصل استعمال آن را مطرح کرده است؛ زیرا کاربرد تشابه الأطراف در سوره حشر فقط برای ابراز تبحر و خبرگی متکلم در فنون سخن و کلام است. در نتیجه، نیازی نیست فهمنده متن به دنبال معنایی دیگر بگردد.

ب) سوره «قلم»

گفته شده که در این سوره میان دو آیه «وَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ» (سوره قلم، آیه ۲) و «يَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ» (سوره قلم، آیه ۵۱) آرایه تشابه الأطراف به کار رفته است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۲۴؛ سیوطی، ۱۴۲۶ق، ص ۷۴؛ سیوطی، بی‌تا، ص ۶۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۱۹؛ بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۸، ص ۹۷؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۱۰۱). علامه طباطبایی نیز نه به تصریح، بلکه به اشاره از این تناسب بحث به میان آورده است.

ج) سوره «شعراء»

علامه طباطبایی معتقد است که بین ابتدا و انتهای این سوره نیز تناسب وجود دارد. او در المیزان می‌نویسد: «در این سوره بازگشت آخرین جزء به آغازین بخش آن اتفاق افتاده است» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۳۳۲). علامه در اینجا نیز به همان ترتیبی که در ذیل بررسی سوره حشر گذشت، به معنای این آرایه اشاره‌ای نکرده است.

با توجه به اینکه دقت به معناداری آرایه‌ها و صنایع ادبی خصوصاً آرایه تشابه الأطراف از ویژگی‌های فهم متن در منظومه فکری علامه طباطبایی است؛ بنابراین اگر صرفاً به بیان وجود چنین آرایه‌ای در آیه‌ای اکتفا کرده و به تحلیل معنایی آن نپرداخته باشد، بدین معناست که آن آرایه به نظر ایشان صرفاً برای ابراز اعجاز فصاحت و بلاغت قرآن بوده است، اما اگر شیوه مفسری

چنان است که به معناداری آرایه‌های ادبی دقت و التفات چندانی ندارد، نمی‌توان چنین تحلیلی را درباره او صادق دانست؛ زیرا بایسته است هر کلامی در بستر اندیشه و منظومه فکری صاحب آن کلام تحلیل شود. از نکات بارز و اثبات‌شده، توجه علامه طباطبایی به مقوله معناداری آرایه‌های ادبی و بدیعی است؛ بنابراین اشاره صرف به وجود چنین آرایه‌ای بدون تحلیل صریح معنایی، به قرینه فضای ذهنی علامه طباطبایی، باید بر معناداری حمل شود و آن معنا چیزی نیست جز خبرگی متکلم.

نتیجه

بر اساس آنچه بیان شد، علامه طباطبایی در المیزان اولین کسی است که به معناداری آرایه تشابه الأظراف توجه کرده و از آن در فرایند فهم متن بهره برده است؛ به گونه‌ای که غفلت از آن موجب کج‌فهمی می‌شود. این اتفاق تا پیش از علامه طباطبایی سابقه نداشته و یکی از نوآوری‌های حوزه علمیه قم در دانش بدیع و همچنین در فهم متن به شمار می‌آید؛ بنابراین علامه طباطبایی از کسانی است که توانسته جریانی نو در دانش بدیع و به تبع آن در فرایند فهم متن رقم بزند و بدین وسیله موجب شود دانش بدیع در صد سال اخیر در حوزه علمیه قم رشد و تطور چشم‌گیری داشته باشد. علامه با استفاده منظم و بجا از جنبه معناشناختی آرایه تشابه الأظراف به این مهم دست یافته است. ایشان به چهار معنا از معانی آرایه تشابه الأظراف بیش از دیگر معانی توجه کرده است که عبارت‌اند از: قرینه‌یابی برای کشف مراد متکلم، دلیل بودن یکی از طرفین بر طرف دیگر، قرینه‌یابی برای مجاز یا غرض ثانوی، و ابراز فصاحت و بلاغت اعجاز‌آمیز، اما نظریه نو علامه طباطبایی در آرایه تشابه الأظراف متأسفانه چنان‌که بایسته است مورد توجه مفسران پس از ایشان قرار نگرفت. البته گفتنی است که هرچند علامه طباطبایی نخستین کسی به شمار می‌آید که به معناداری این آرایه توجه کرده، به نظر صاحب این قلم می‌رسد که این مسئله بسیار جای تحقیق و پژوهش دارد؛ چه اینکه زوایا و خبایای بحث هنوز کشف نشده است. همچنین معانی متعدد دیگری نیز در این آرایه نهفته است که تا به حال کسی بدان اشاره نکرده است. علامه طباطبایی علی‌رغم اینکه شروع‌کننده این جریان بوده، نمی‌توان گفت که به تمامی معانی این آرایه التفات داشته و همه را احصا کرده است؛ بنابراین ادامه جریانی که علامه طباطبایی آن را آغاز کرده، از ضروریات است.

منابع

١. قرآن كريم ترجمه ناصر مكارم شيرازي.
٢. ابن عاشور، محمد طاهر. (١٤٢٠ق). تفسير التحرير و التنوير. مؤسسة التاريخ العربي.
٣. ابن عرب شاه، ابراهيم بن محمد. (بي تا). الأطول شرح تلخيص مفتاح العلوم. دار الكتب العلمية.
٤. ابن يعقوب مغربي، احمد بن محمد. (بي تا). مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح. دار الكتب العلمية.
٥. ابوحيان، محمد بن يوسف. (١٤٢٠ق). البحر المحيط في التفسير. دار الفكر.
٦. أنيس، عبد الحكيم. (١٤٢٣ق). البحوث أضواء على ظهور علم المناسبة القرآنية. الأحمديّة.
٧. بقاعي، ابراهيم بن عمر. (١٤٢٧ق). نظم الدرر في تناسب الآيات و السور. دار الكتب العلمية. منشورات محمد علي بيضون.
٨. تفتازاني، مسعود بن عمر. (بي تا، الف). مختصر المعاني. دار الفكر.
٩. تفتازاني، مسعود بن عمر. (بي تا، ب). كتاب المطول و بهامشه حاشية السيد مير شريف. مكتبة الداوري.
١٠. حر عاملي، شيخ ابو جعفر. (١٤٠٣ق). الفوائد الطوسية. المطبعة العلمية.
١١. خطيب قزويني، محمد بن عبد الرحمن. (بي تا). الأيضاح في علوم البلاغة المعاني و البيان و البديع. دار الكتب العلمية.
١٢. رجبى، محمود. (١٣٧٩). روش شناسى تفسير قرآن كريم. الهادى.
١٣. زمخشري، محمود بن عمر. (١٤٠٨ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل. دار الكتب العربى.
١٤. سبكي، على بن عبد الكافي. (بي تا). عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح. المكتبة العصرية.
١٥. سيوطى، عبد الرحمن بن ابى بكر. (١٤٢١ق). الإلتقان في علوم القرآن. دار الكتب العربى.
١٦. سيوطى، عبد الرحمن بن ابى بكر. (١٤٢٦ق). مرآة المطالع في تناسب المقاطع و المطالع. مكتبة دار المنهاج للنشر و التوزيع.
١٧. سيوطى، عبد الرحمن بن ابى بكر. (بي تا). معترك الأقران في إعجاز القرآن. دار الفكر العربى.
١٨. سيد قطب، ابراهيم حسين الشاربي. (١٤٢٥ق). في ظلال القرآن. دار الشروق.
١٩. طباطبائي، سيد محمد حسين. (١٣٩٠). الميزان في تفسير القرآن. مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.
٢٠. عشائري منفرد، محمد. (بي تا). بلاغت كاربردى. بي چا.

۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسير الكبير (مفاتيح الغيب). مكتب تحقيق دار احياء التراث العربی.
۲۲. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. ناصر خسرو.
۲۳. كفعمی عاملی، شیخ ابراهیم. (بی تا). المقام الأسنى فی تفسیر الأسماء الحسنی. مؤسسة قائم آل محمد علیه السلام.
۲۴. مجاهد، سید محمد. (بی تا). مفاتيح الأصول. مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۲۵. مراغی، احمد مصطفی. (بی تا). علوم البلاغة البیان و المعانی و البديع. دار الكتب العلمية.
۲۶. مدنی، علیخان بن احمد. (۱۳۸۸). أنوار الربيع فی أنواع البديع. مطبعة النعمان.
۲۷. مطلوب، احمد. (بی تا). معجم المصطلحات البلاغية و تطورها. مكتبة لبنان ناشرون.
۲۸. وحید بهبهانی، محمد باقر. (۱۴۱۵ق). الفوائد الحائرية. مجمع الفكر الإسلامی.
۲۹. هاشمی، احمد. (۱۳۸۱). جواهر البلاغة. مركز مدیریت حوزه علمیه قم.

الگوی جدید واژه‌شناختی در سده اخیر حوزه علمیه قم*

عبدالمطلب فریدی^۱

چکیده

بهره‌گیری از علوم ادبی برای ورود به زبان قرآن و فهم صحیح پیام الهی ضروری است، پژوهش‌های انجام شده در دوره‌های مختلف نسبت به علوم ادبی، راه را برای بهره‌برداری بهتر از زبان قرآن و فهم پیام الهی هموار ساخته‌اند، بررسی تحولات سده اخیر حوزه علمیه قم در زمینه واژه‌شناسی زبان قرآن مورد اهتمام این پژوهش می‌باشد. برخی مفسران برای معناشناسی دقیق واژگان قرآنی، از علوم لغت، صرف، نحو، بلاغت و... بهره‌جسته و بخش مستقلى با عنوان «اللغة و الصرف» به آن اختصاص داده‌اند، گرچه برخی علم صرف را به‌عنوان یک علم واقعی قبول نکرده و آن را نوعی ذوقیات نفسانی و استحسانات محافل علمی دانسته است. درعین حال روش معناشناسی واژه‌های قرآنی آنان در تفسیر، تحول جدیدی در صد سال اخیر حوزه علمیه قم می‌تواند به حساب آید. برخلاف روش رایج در علم صرف، برای شناخت لازم و متعدی راهکار جدیدی ارائه داده‌اند، در قواعد اعلال روش جدید مبتنی بر «تبعیت حرکت» یا «سکون حرف» زمینه ساز تحول بزرگی در قواعد اعلال می‌شوند. ارجاع معانی متعدد به یک معنا تحول دیگری در معناشناسی است. با ارائه ملاک جدیدی برای اشتقاق کلمه (وجود دو وضع نوعی در ماده و هیئت هر کلمه)، بسیاری از معانی ارائه شده برای اشتقاق لغوی و صرفی را باطل دانسته‌اند. در این پژوهش تحولات جدید سده اخیر حوزه در زمینه الگوی جدید معناشناسی واژگان قرآن در تفسیر، بررسی می‌شود.

واژگان کلیدی: صرف، لغت، تفسیر، اعلال، لازم، متعدی، معناشناسی.

* مقاله حاضر با حمایت دبیرخانه دائمی کنگره یک‌صدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری^۱ تألیف شده است.
۱. استادیار گروه ادبیات عربی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران.
رایانامه: a.faridifar@chmail.ir

مقدمه

تصور رایج در علوم اسلامی و روش‌شناسی تفسیر، این است که برای فهمیدن معنای قرآن و پیام الهی، لازم است واژه‌های قرآن با دقت و با روشی صحیح، تحلیل و ترجمه شوند و برای به دست آوردن معنای صحیح کلمات، مراجعه روشمند به معاجم و استفاده از علم صرف، ضروری است. با این حال برخی از علمای سده اخیر حوزه علمیه قم؛ مانند جناب سیدمصطفی خمینی^۱ می‌فرمایند: در علم اصول محرز گردیده که علم صرف به‌عنوان یک علم واقعی مورد قبول نیست، بلکه این علم از ذوقیات نفسانی بوده و هویتی جز استحسانات غیرعلمی ندارد (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۷۱) ازسوی دیگر وی درکتاب تفسیر خود، در بررسی هر طائفه‌ای از آیات، بخش مستقلی تحت عنوان «اللغة و الصرف» گنجانده است (همان) و جناب علیدوست نیز در کتاب سلسبیل نظرات جدیدی در تحلیل واژگان قرآنی ارائه داده است، که در جای خود مطرح می‌شود.

توجه به این مقدمات، این مسئله را پدید می‌آورد که اگر مفسر سده اخیر حوزه علمیه قم، دانش صرف را صرفاً ذوقی، استحسانی و فاقد وجاهت مدرسه‌ای می‌داند؛ پس در واژه‌شناسی قرآنی خود، رخنه حاصل از نبود دانش صرف را با اعتماد بر چه عاملی پر می‌کند؟ و اصلاً چرا در تفسیر خود در ذیل هر دسته‌ای از آیات، عنوان «اللغة و الصرف» را گنجانده است؟

فرضیه تحقیق این است که در تفاسیر سده اخیر حوزه علمیه ازجمله تفسیر سیدمصطفی و سلسبیل ابوالقاسم علیدوست، الگوی جدیدی برای واژه‌شناسی روییده و نیز تا حدودی بالیده است. این الگوی واژه‌شناختی که منجر به تحول در تفسیر قرآن، در سده اخیر شده، دارای ویژگی‌هایی است، از جمله: نقد دیدگاه لغویان و صرفیان و ارائه معنای جدید با اتکا بر اجتهاد لغوی، ایجاد تحولات جدید در معناشناسی واژگانی و داده‌های دانش صرف، تحول درشناسایی لازم و متعدی، تحول در قواعد اعلال مبتنی بر تبعیت حرکت یا سکون حرف، تحول در معنای هیئت ماضی و تحول در ارائه ملاکی صحیح برای شناخت اشتقاق در جهت معنای صحیح واژگان، و نیز تحول در ارجاع معانی متعدد به یک معنا. و مباحث دیگری که در این پژوهش بررسی می‌شوند.

با اینکه در مبانی و روش واژه‌کاوی مفسران سده اخیر، دقت و ظرافت و انفرادات خاصی وجود دارد، اما پیش از این، مبانی و روش واژه‌کاوی آنان مورد تحقیق و پژوهش قرار نگرفته است. لازم به ذکر است که این مقاله صرفاً توصیفی است و صرفاً به توصیف الگوی واژه‌شناختی جدید می‌پردازد و در صدد ارزش‌گذاری آن به معنای رد یا قبول آن نیست.

شکل‌گیری علم صرف و تحولات آن

در مورد تاریخ پیدایش و شکل‌گیری علم صرف، در تاریخ آمده است، امیر المؤمنین علی^{علیه السلام} برای صیانت از کلام عربی مطالبی را به ابو الأسود دثلی املاء نمودند، و فرمودند: «بسم الله الرحمن الرحيم الكلام كله اسم وفعل وحرف، فالاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل» (هندی، ۱۹۴۸م، ج ۱۰، ص ۲۸۳، ح ۲۹۴۵۶).

حضرت امیر^{علیه السلام} در بیان خود اجزاء تشکیل دهنده کلام را، اسم و فعل و حرف، ذکر نموده و هر کدام را تعریف کرده است. با توجه به اینکه «کلمه» موضوع علم صرف است، بنابر این حضرت راه شناسایی کلمه را مشخص نموده‌اند، و اولین فرد در شکل‌گیری علم صرف و پیدایش آن می‌باشد.

پس از دوران حضرت علی^{علیه السلام} علمای برجسته‌ای به شناخت کلمه و گسترش واژه‌شناسی پرداختند، و الگوی شناسایی واژگان در نزد غالب به اتفاق آنان بر مبنای استعمال در درون جمله بوده است و آغاز گر این دیدگاه جناب خلیل بن احمد در کتاب العین می‌باشد که با صبغه لغوی آن را تدوین نموده است و پس از وی جناب سیبویه (ت ۱۸۰) با تألیف «الکتاب» مباحث صرفی را در بخش دوم کتاب سامان دادند. جناب ابو عثمان مازنی (ت ۲۴۷) کتاب «التصریف» را تألیف نمود، که متن کتاب در المنصف ابن جنی می‌باشد. و کتاب «المقتضب» بوسیله مبرد (ت ۲۸۵) تدوین گردید و جناب ابن جنی (ت ۳۹۲) کتاب «المنصف» را تألیف نمود، و پس از گذشت سه قرن جناب ابن عصفور (ت ۶۶۹) کتاب «الممتع فی التصریف» را تألیف کرد. مؤلفین این کتاب‌ها معتقد بودند علم صرف جزئی از علم نحو می‌باشد و کلمه به عنوان جزئی از جمله شناسایی می‌شود.

همزمان با ابن عصفور جناب ابن حاجب (ت ۶۴۶) در علم صرف کتاب مستقلی به نام «الشافیه» تألیف نمود، و برخلاف پیشینیان الگوی شناسایی واژگان را بر مبنای خارج از جمله به بررسی پرداخت و تحول جدیدی در ساختار علم صرف و دسته‌بندی مباحث آن بوجود آورد؛ پس از ابن حاجب، شیخ رضی (ت ۶۸۸) به شرح شافیه ابن الحاجب پرداختند که با نوآوری‌ها و ارائه استدلال بر مباحث صرفی و نقد نظرات ایشان و علمای گذشته و جرح و تعدیل قواعد صرفی، تحول جدید دیگری در علم صرف بوجود آوردند.

پس از جناب شیخ رضی تا عصر حاضر تحول چشمگیری در علم صرف، ارائه نگردید. لکن در سده اخیر حوزه جناب سید مصطفی خمینی در تفسیر قرآن خود و جناب علیدوست در سلسیل،

تحول و نوآوری‌هایی در الگوی معناشناختی واژگان قرآنی و برخی مباحث علم صرف ارائه نموده‌اند که در این مقاله مطرح می‌شوند.

جایگاه دانش لغت و صرف در واژه‌شناسی از دیدگاه مفسران سده اخیر

یکی از علمای سده اخیر حوزه علمیه قم جناب ابوالقاسم علی‌دوست در کتاب سلسبیل، به بررسی آیات سوره انسان پرداخته، و سپس نوآوری‌های اعرابی، صرفی و لغوی خود را ضمن ۳۱ اصل ارائه نموده است (علی‌دوست، ۱۳۸۳، ص ۲۸۱-۳۸۱) و جناب سیدمصطفی خمینی در کتاب تفسیر خود می‌فرماید: آنچه برای ما در علم اصول محرز و قطعی گردید آن است که علم صرف به‌عنوان یک علم واقعی مورد قبول نیست، و در مباحث اصول و فقه به علم صرف نمی‌توان اعتماد نمود. سپس این علم را از ذوقیات شخصی و به‌عنوان استحسانات محفلی برای کلمه‌شناسی معرفی کرده است (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۷۱).

ایشان در بیانی دیگر فرموده‌اند: واژگان و کلمات را اهل بادیه استعمال می‌کنند و اهل قریه‌ها و شهرها آنها را تفسیر می‌کنند و بر اساس تخیلات سرد خود روش‌ها و راه‌هایی برای شناخت کلمات ارائه می‌دهند «فان أهل البادية يستعملون و أهل القرية يفسرون و يتخذون المسالك و السبل بالتخیلات الباردة».

ایشان علی‌رغم اینکه علم صرف را واقعی نمی‌داند، برای بررسی کلمات قرآن، بخش مستقلی تحت عنوان «اللغة و الصرف» قرار داده و به تحلیل مفردات آیات پرداخته، و با نقد نظرات لغویون و صرفیون و اجتهاد لغوی خودش، معنای واژگان را کشف کرده است. مباحث خاص صرفی، از جمله بررسی هیئت‌ها؛ مانند: هیئت فعل برای کلمه علیم، و هیئت باب‌های ثلاثی مزید برای تبیین معانی آنها مانند: باب افعال در کلمه أَنْعَمَ، باب افتعال در کلمه مُتَّقِينَ، باب استفعال در کلمه نَسْتَعِين و مُسْتَهْزِئُونَ و اسْتَوْقَدَ، مطرح نموده و به بررسی سایر مشتقات صرفی مانند: ماضی، مضارع، امر، اسم فاعل، اسم مفعول و صفت مشبیه پرداخته است (همان، ج ۲، ص ۱۱، ۱۵۴ و ۳۵۲، ج ۳، ص ۱۵۲، ۳۴۴ و ۴۹۱ و ج ۴، ص ۴۴) که تمام این موارد مربوط به مباحث خاص صرفی در واژه‌شناسی است.

تحول در روش واژه‌شناسی قرآنی

برخی مفسران سده اخیر از جمله سید مصطفی و علیدوست، برای معناشناسی واژه‌های قرآنی از کتاب لغت و علم صرف بهره برده، و برخلاف وضع رایج، نقطه نظرات مهمی داشته‌اند که منجر به تحولاتی در مباحث لغوی و صرفی و روش واژه‌شناسی قرآنی گردیده است، برخی تحولات سده اخیر حوزه علمیه در علم صرف و لغت با مراجعه به کتب تفسیری بیان می‌گردد:

۱. شناسایی لازم و متعدی

برای شناسایی فعل‌های لازم و متعدی، در وضعیت رایج علم صرف، چند روش وجود دارد: یک روش از هیئت و وزن کلمه استفاده می‌شود، مثلاً در ثلاثی مجرد، افعالی که بر وزن فَعَلَ باشند را لازم دانسته‌اند، و افعال بر وزن فَعَلَ را غالباً متعدی می‌دانند (ابن هشام، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۹۵؛ استرآبادی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۷؛ نظام‌الدین، ۱۴۲۸، ص ۱۱۳؛ استرآبادی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۱۳) در روش دوم از معنای فعل‌ها، لازم و متعدی را مشخص می‌نمایند، به عنوان نمونه، افعال دالّ بر طبایع انسان مثل درد و سختی، شادی و خشم و... و یا افعال دالّ بر معنای رنگها و عیبه‌ها و زینت را لازم دانسته‌اند و غیر آن معانی را متعدی انگاشته‌اند (استرآبادی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۷۱؛ نظام‌الدین، ۱۴۲۸، ص ۱۳۱). روش رایج سوم، آنست که اگر فعلی با ضمیر مفعولی استعمال شود، متعدی و اگر بدون ضمیر بیاید، لازم است. مثلاً مادّه «ملک» را چون در استعمالات عربی با ضمیر مفعولی به صورت «مَلَكَهُ، يَمْلِكُهُ» به کار رفته، متعدی دانسته‌اند. در روش چهارم می‌فرمایند: چنانچه اسم مفعول آن فعل، بدون حرف جر ساخته شود، متعدی است و اگر به همراه حرف جر باشد، لازم است؛ مانند: مَنْصُورٌ از نَصَرَ و مَذْهُوبٌ به از ذَهَبَ (الصبان، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۸۷؛ سیوطی، ۱۳۴۶، ص ۱۶۷؛ استرآبادی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۱۳).

با این حال در برخی تفاسیر سده اخیر برای تشخیص افعال لازم و متعدی یک ملاک واقعی ارائه داده و می‌فرمایند: هر کار و حدثی که از انسان صادر شود و برای انجام آن نیاز به وسیله‌ای داشته باشد که بر شیء مقابل واقع شود؛ یعنی قائم به غیر باشد، متعدی است؛ مانند: ضَرَبَ، قَتَلَ و نَصَرَ، و در صورتی که برای صدور و انجام آن کار نیاز به وسیله و طرف مقابل نباشد، لازم است؛ مانند: جَلَسَ، ضَحِكَ و جَاءَ. «فما كان من الحدث يصدر عن الانسان بالآلة ويقع على الطرف بواسطتها، فهو من المتعدی و إلا فهو لازم» (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۱۵) و لذا فرموده‌اند لازم و متعدی از خصوصیات افعال است نه از عوارض الفاظ؛ یعنی به صرف اینکه فعلی در ظاهر و لفظ، اضافه به مفعول شود، دلالت بر متعدی بودن آن فعل نمی‌کند، بلکه معنای آن باید بررسی شود.

«قد تَقَرَّرَ مِنَّا مراراً أن اللزوم والتعديّة من طوارئ المعاني وليست من عوارض الألفاظ» (همان، ص ۴۱۳ و ج ۲، ص ۷۳) جهت بررسی این نظریه به نمونه‌های زیر توجه شود.

الف) کلمه «إِهْدِنَا»

در ذیل آیه «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (حمد: ۶)، در مورد ماده «إِهْدِنَا» از کتاب أقرب الموارد چنین نقل نموده: «هَدَاةٌ، يَهْدِيهِ، هُدًى وَهْدِيًّا، هِدَايَةً وَهْدِيَّةً» (شرتونی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۶۰۳) صاحب أقرب این فعل را هم لازم و هم متعدی معرفی کرده. سیدمصطفی می‌فرماید: واژه هدایت در استعمالات، فقط متعدی استعمال شده، زیرا لازم و متعدی شناسی مربوط به معنای کلمه می‌باشد و از عوارض الفاظ نیست، و با توجه به اینکه معنای هدایت نیاز به هادی و مهدی و مهدی‌الیه دارد، این فعل متعدی می‌باشد. و اما اینکه گفته‌اند درآیه «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ» (یونس: ۱۰) چرا مفعول ذکر نشده و جار و مجرور آمده است، و این خود دلیلی است بر لازم بودن آن، می‌فرماید: این بیان، استدلال صحیحی بر لازم بودن این فعل نمی‌باشد، زیرا دراین آیه خداوند نظر به مهدی‌الیه دارد و مهدی را ذکر نکرده اما در تقدیر می‌باشد (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۳).

ب) کلمه «مَالِك»

در مورد متعدی یا لازم بودن این واژه، از کتاب أقرب الموارد نقل کرده‌اند که کلمه «ملک» را با ضمیر مفعولی به صورت «مَلِكُهُ، يَمْلِكُهُ» (شرتونی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۶۲) به عنوان متعدی استعمال کرده‌اند. در صورتی که سیدمصطفی در تفسیر خود می‌فرماید: این واژه متعدی نیست، زیرا معنای این فعل دلالت بر سلطنت و استیلاء بر غیر را می‌رساند و صدور این معنا که مسلط شدن و استیلاء باشد، نیاز به وسیله و آلتی برای انجام آن ندارد و قائم به غیر نمی‌باشد لذا از افعال لازم می‌باشد،

و کلمه مالک که از مشتقات آن می‌باشد صفت مشبه است و معنای ثبوتی دارد نه صدوری و مانند طاهر و ظاهر است و می‌فرماید اینکه اهل لغت این فعل را با ضمیر مفعولی آورده‌اند اشتباه اهل لغت در تشخیص معنای آن می‌باشد (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۱۳).

ج) کلمه «لَا يَشْعُرُونَ»

مفسر ارجمند برای تحلیل این واژه ابتدا از کتاب أقرب الموارد اشتقاق آن و معانی مربوط به آن را ذکر نموده، شَعَرَ، يَشْعُرُ، شِعْراً وَ شُعُوراً... به معنای عَلِمَ به، و كَذَا فَطِنَ لَهُ وَ عَقَّلَهُ وَأَحْسَنَ لَهُ (شرتونی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۶۵) و نیز از کتاب مفردات راغب مطالب مربوط به ماده این کلمه و

نیز بحث هیئت آن و معانی مربوط به آن را بیان نموده که نزدیک به اقرب می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۶۲) سپس می‌فرماید از ظاهر استعمال این کلمه به دست می‌آید که این فعل، لازم است زیرا در کتاب لغت اسم مفعول آن ذکر نگردیده و کلمه‌ای که اسم مفعول نداشته باشد نمی‌تواند متعدی باشد. و نیز از لحاظ معنایی مساوی با علم و فهم و ادراک نیست و به معنای احساس هم نمی‌باشد، و کلمه لایشعرون در قرآن فقط به صورت منفی استعمال شده و به معنای لایعلمون و یا لایحسون نمی‌باشد.

در بررسی لازم و متعدی بودن آن می‌فرماید: معنای شعر و شعور که ماده آن می‌باشد، به معنای کار و حدثی نیست که برای انجام آن نیاز به وسیله‌ای باشد و یا طرف مقابلی بخواهد که بر آن واقع شود. بلکه این معنا مخصوص انسان و حیوان است و به معنای نداشتن شعور است یعنی لا یَکُونُونَ ذوی الإدراک و الحس و اساساً مشتق نمی‌باشد بلکه جامد است و لکن از کلمه جامد فعل ساخته‌اند و اشتقاقیات دیگر از آن صورت گرفته. و صاحب اقرب الموارد و مفردات راغب تحقیق کافی در این کلمه نکرده‌اند (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۴۰۶).

د) کلمه «مِثَاق»

ترجمه واژه میثاق را از کتاب اقرب الموارد چنین نقل نموده‌اند: «المِثَاق العهد. وَثِقَ بِهِ وَتَوَقَّأَ ثِقَةً وَ موثَقاً، به معنای ائتمنه، فهو واثق و ذاک موثق به» (شرتونی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۷۱۸) جناب سیدمصطفی در نقد کلام صاحب اقرب فرموده‌اند: اینکه ایشان وثق را به ائتمنه ترجمه کرده است غلط است زیرا ائتمنه، متعدی است درحالی که وثق لازم است و خود ایشان مفعول وثق را «موثق به» همراه حرف جر ذکر نموده و دلالت بر لازم بودن آن می‌کند درحالی که اگر وثق متعدی باشد موثق به، غلط است و در ادامه می‌فرماید: میثاق به معنای عهد نمی‌باشد زیرا خداوند در این آیه می‌فرماید: «الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ» (بقره: ۲۷)، کلمه میثاق در کنار عهد آمده و معنا ندارد که میثاق به معنای عهد باشد.

در مورد جایگاه کتاب اقرب می‌فرماید: صاحب اقرب نسبت به ترجمه هیئت کلمه‌ها جهل دارد، زیرا فهمیدن معنای هیئت کلمه از مشکل‌ترین مسائل ادبی است و ایشان و امثال ایشان در این حد نیستند (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۹).

ه) کلمه «نَسْتَعِينُ»

از کتب لغت نقل نموده‌اند که کلمه نستعین را از ماده «العون» به معنای پشتیبان بر کاری معنا کرده‌اند، و آن را به صورت متعدی و لازم بکار برده‌اند، «إِسْتَعْنَتْهُوَ وَاسْتَعْنَتْ بِهِ» به معنای طلب منه

الاستعانة که دال بر متعدی بودن آن می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵۴؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳۸) جناب سید مصطفی می‌فرماید آنچه در کتب لغت آمده و نستعین را متعدی گرفته‌اند، از حقیقت معنای استعانت غفلت دارند، این واژه با حرف جر می‌آید و در آیه قرآن نیز حرف جر آن محذوف است و در اصل «بک استعین» و یا «استعین بک» بوده است به دلیل آیات قرآن «وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ» (بقره: ۴۵).

و می‌فرمایند در معنای استعانت طلب لحاظ نشده بلکه به معنای وجدان الصفة می‌باشد مانند استحسان و استعظام، به معنای وجدته حسنا و وجدته عظیمی می‌باشد که معنای لازم دارند نه متعدی و در آیه قرآن، نستعین به معنای وجدته عوناً است یعنی خدا را در کارها به عنوان عون و پشتیبان می‌دانم نه اینکه در کارها و امور از او طلب کمک می‌نمایم و البته معنای وجدان الصفة در این آیه نسبت به معنای طلب، ابلغ است (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۱).

۲. تحول در قواعد اعلال در سده اخیر حوزه علمیه

در کتب رایج صرفی اعلال کلمه بر اساس حرکت و سکون و نقل و قلب، انجام می‌شود، مثلاً برای اعلال کلمه قَوْل گفته شده و او متحرک ماقبل مفتوح قلب به الف می‌شود. و یا برای اعلال يُقُول می‌گویند: حرکت و او نقل به ماقبل می‌شود و و او در موضع حرکت، ماقبل مفتوح، قلب به الف می‌شود. یا برای تغییر قَوْل، کسره و او نقل به ماقبل می‌شود و بعد از سلب حرکت قاف، و او ساکن ماقبل مکسور قلب به یاء می‌شود (استرآبادی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۹۵ و ۱۵۷؛ غلائینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۰۶؛ شرتونی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۵۸) و یا برای حذف همزه از «یرأی» ابتدا نقل فتحه راء به ماقبل، سپس همزه را حذف می‌نمایند (تفتازانی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۹؛ لسان العرب، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۲۹۴، ماده رأی).

برخی علمای سده اخیر برای جاری کردن اعلال در کلمات، بر اساس قاعده «تبعیت» و «سکون حرف»، که قابل توسعه و اجرا در تمام معتلات بوده نظریه‌ی جدیدی و راه حل ساده و مناسبی ارائه نموده‌اند.

جناب علیدوست در «یرأی» بدون نیاز به نقل حرکت راء، با توجه به ساکن بودن راء، همزه را حذف، نموده (علیدوست، ۱۳۸۳، ص ۱۴۴) و این مبنا را از جناب خلیل در العین نقل نموده است، که می‌فرماید: «و هو فی الأصل «یرأی» و لكنهم يحذفون الهمزة فی كل كلمة تشتق من «رأیت» إذا كانت الراء ساكنة» (فراهیدی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۹۳).

و در مورد اعلال کلمه «نَسْتَعِين» می‌فرمایند: اصل آن، «نَسْتَعِين» بوده، و او به تبعیت از کسره

خودش، قلب به یاء شده و یاء ساکن مانده و کسره به ما قبل داده شده است. «إِنْ الْأَصْلُ فِي نَسْتَعِينَ، نَسْتَعُونَ، فُكِّلِي الْوَائِ لثَقُلِ الْكُسْرَةُ عَلَيْهَا فَتَقَلَّتْ كَسْرَتَهَا إِلَى الْعَيْنِ قَبْلَهَا، فَصَارَتْ الْيَاءُ سَاكِنَةً، لِأَنَّهُ مِنَ الْأَعْلَالِ الَّذِي يَتَّبِعُ بَعْضُهُ بَعْضًا» (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۲) نکته اساسی در تحول اعلال این است که، در قواعد رایج ابتدا باید کسره واو، به ما قبل داده شود، سپس واو ساکن مقابل مکسور قلب به یاء شود، اما سید مصطفی واو کسره دار را به تبعیت از کسره خودش، قلب به یاء نموده. لذا این تفاوت در اجراء قاعده منشأ تغییر اساسی در قواعد اعلال می‌باشد.

بنابراین با استفاده از قاعده تبعیت، می‌توان برای اعلال حرف عله، قواعد را کمتر نمود و نیاز به آن همه قواعد نیست. مانند قَوْلَ با توجه به حرکت واو که فتحه است واو به تبعیت از فتحه خودش، قلب به الف می‌شود. و در مثال يَقُولُ واو دارای فتحه به تبعیت از فتحه خودش، قلب به الف شده و يُقَالُ می‌شود و نیاز به نقل و انتقال نیست. و در مانند قَوْلَ واو به تبعیت از کسره خودش قلب به یاء می‌شود. و برای سایر کلمات معتل می‌توان از طریق قواعد مناسب و روان اعلال، کاری نمود که تغییرات اساسی در قواعد اعلال رخ دهد.

۳. معنای هیئت فعل ماضی از منظر علمای سده اخیر حوزه

نظر رایج بین صرفیان و نحویان در مورد هیئت فعل ماضی آن است که این هیأت بالوضع دلالت بر وقوع حدث در زمان سابق می‌کند (استرآبادی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۹؛ نظام‌الدین، ۱۴۲۸ق، ص ۴۹؛ شیخ بهائی، ۱۳۷۲، ص ۴۴۰؛ شرتونی، ۱۴۱۷، ص ۲۱) بر خلاف نظریه علمای سده اخیر حوزه، که می‌فرمایند: هیئت ماضی بالوضع دالّ بر حدث است اما مقرون به زمان سابق است؛ یعنی بالوضع دلالت بر زمان سابق نمی‌کند بلکه صرفاً مقرون به زمان سابق است (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۳۹۵؛ غلایینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۰) این نکته باعث می‌شود که زمان سابق با وجود قرینه، از مدلول فعل ماضی جدا شود و فعل ماضی در برخی موارد دلالت بر گذشته نکند؛ مانند هنگامی که فعل ماضی بعد از ادات شرط قرار گیرد، زیرا ادات شرط قرینه برخلاف زمان سابق می‌باشند. درحالی‌که بنابر نظر مشهور صرفیان که هیئت ماضی را بالوضع دالّ بر زمان سابق می‌دانند دیگر زمان سابق از مدلول فعل ماضی به راحتی جدا نمی‌شود، بلکه بر اساس الگوی حقیقت و مجاز نیاز به قرینه و علاقه و غرض بلاغی دارد.

برای مثال از منظر این مفسر، در آیه «وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ» (بقره: ۴) دلالت فعل «ما أنزل» بر زمان سابق، با قید «من قبلک» تغییر کرده و به ماضی بعید تبدیل شده است. این قید در صورتی می‌تواند اثرگذار بر فعل ماضی باشد که زمان سابق جزء معنای وضعی نباشد (خمینی، ۱۳۷۶،

ج ۳، ص ۷).

۴. روش تحلیل صرفی واژگان قرآنی

وضع رایج معناشناسی در کتب لغوی با استفاده از علم صرف و علم اشتقاق صورت می‌گیرد؛ یعنی دستیابی به معنای کلمه با توجه به کلمات هم‌خانواده و اشتقاقیات آن بررسی می‌شود. مثلاً پس از مشخص شدن ماده کلمه، ابتدا استعمال فعل‌های آن ماده، با توجه به بابهای ثلاثی مجرد و مزید آن معنا می‌شود و به ترتیب فعل‌های ماضی، مضارع و افعال دیگر استعمال شده از آن ماده، با تقدیم ثلاثی مجردها بر مزید انجام می‌گیرد؛ پس از آن اسماء هم‌خانواده آن ماده، با رعایت اشتقاق صرفی از آن ماده، مورد تحلیل معنایی قرار داده می‌شوند.

نکته مهم در وضع رایج آن است که: هر معنایی که برای واژه‌ها ذکر می‌شود، از نظر کتب لغوی به‌عنوان موضوع له آن کلمه است، چه آن معنا معنای حقیقی کلمه باشد و چه معنای مجازی و یا استعاره‌ای و یا کنایه‌ای و یا اساساً معنای آن بنابر خصوصیت موارد استعمال و کاربرد آن در قریه‌ها و شهرها به وجود آمده باشد و یا معنای عرفی و یا شرعی آن باشد و یا بخاطر مذهب و اعتقادات و یا بر اثر مسائل عرفانی، معنای دیگری اراده شده باشد، که تمام این موارد به‌عنوان معنای موضوع له آن کلمه، در کتب لغت ذکر شده است.

برخی علمای سده اخیر حوزه علمیه برخلاف وضع رایج، برای تحلیل و شناسایی معنای موضوع له کلمه، یک ملاک اساسی دیگری دارند و می‌فرمایند: معنا کردن اشتقاقیات کلمه در صورتی صحیح است که ملاک اشتقاق در آن کلمه رعایت شود. ملاک در اشتقاق صغیر که مبنای کلمه‌شناسی در علم صرف است، این است که هر کلمه باید دو وضع نوعی داشته باشد، یک وضع نوعی برای معنای ماده آن و یک وضع نوعی برای معنای هیئت آن (همان، ج ۱، ص ۷۸).

بنابر این اگر کلمه‌ای در هیئت و ماده، وضع نوعی نداشته باشد و یا از نظر هیئت تنها و یا ماده تنها وضع نوعی آن ثابت نشود، اصل اشتقاق کلمه قابل اثبات نیست، بلکه وضع شخصی خواهد داشت، و آن کلمه جامد و غیر مشتق می‌باشد، و جست‌وجوی معنای آن در کلمات هم‌خانواده بیهوده است.

اما در اشتقاق کبیر با توجه به اینکه ماده و حروف هر کلمه با کلمه دیگر متفاوت است و صرفاً از جهت معنا در برخی موارد متناسب می‌باشند، قول به اشتقاق بودن آنها نزد این دسته از علمای اخیر قابل قبول نبوده و جست‌وجو از اصل و ماده برای رسیدن به معنای آنها را صحیح نمی‌دانند، و آنها را جامد و غیر مشتق می‌دانند (همان، ج ۱، ص ۷۵).

تحول دیگر علمای اخیر در معناشناسی کلمه در مقابل نظرات رایج صرفیان، ممنوعیت استفاده از میزان صرفی برای شناخت اسماء است، و می‌فرماید: شناخت معانی اسماء تحت یک برنامه کلی صرفی قرار نمی‌گیرند، دلیل بر این مطلب را وجدان می‌داند که استقراء و بررسی کلمات به این مسئله گواهی می‌دهد (همان، ج ۳، ص ۲۳۵).

نمونه‌های تطبیق دید گاه علمای سده اخیر در تحلیل واژه‌های قرآنی

۱. کلمه «الله»

جناب سیدمصطفی نظر علما را در مورد اشتقاقات متعدد کلمه «الله» را با توجه به ماده و اصل آن، حدود ۹ مورد را از کتاب‌های لغت و تفسیر مطرح نموده‌اند، از جمله: الله مشتق از لَآه یَلِیْهٖ، و لَآه یَلُوْهُ، و از اَلِه به معنای فَرْع، و به معنای تَحْیِر، و به معنای عِبْد، و به معنای سَكَن، و مشتق از وَلَه به معنای طَرَب، و نظر دیگری که اصل آن را لاهاً دانسته در زبان سریانی، و نظر آخر، این کلمه در اصل هاء (ه) ضمیر غائب بوده (همان، ج ۱، ص ۷۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۹۱) ایشان می‌فرمایند: کلمه الله اساساً مشتق نیست زیرا ملاک اصلی اشتقاق را ندارد چرا که هیئت کلمه الله دارای وضع نوعی نمی‌باشد، گرچه ماده آن دارای وضع نوعی است که لغویون مواردی از آن را در بالا ذکر نموده‌اند، لذا این کلمه دارای وضع شخصی می‌باشد و غیر مشتق و جامد است و جست‌وجو از ماده و اصل برای آن امکان و ضرورت ندارد (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۷۸).

۲. کلمه «الْعَالَمِ» (الْعَالَمِیْنَ)

در مورد این کلمه می‌فرمایند: واژه عالم از نظر لغویین ماده و هیئتی دارد و قائل هستند هیئت آن دلالت بر معنایی نزدیک به محیط دارد، مثل عالم خلق، عالم آخرت به معنای محیط خلق، محیط آخرت و یا دلالت می‌کند بر هر مرکب اعتباری و یا طبیعی که دارای اجزاء مرتبط باشند. و در مورد ماده آن می‌گویند یا ریشه اش علم است و یا علامه، با توجه به آیه «الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ» (حمد: ۲) معنای اول مورد نظر نیست، لذا معنای دوم را مناسب دانسته‌اند و آن را به معنای هر چیزی که علامت چیزی باشد دانسته‌اند.

سپس می‌فرمایند کلمه عالم ملاک اشتقاق را ندارد زیرا از لحاظ ماده می‌تواند مأخوذ از علم و علامت باشد اما به حسب هیئت، وضع نوعی ندارد بلکه وضع شخصی دارد و با توجه به استعمالات آن در عصر جدید، این کلمه جامد است و معنایی مخصوص به خود دارد (خمینی،

۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۳۱).

۳. کلمه «اسم»

برخی علماء، ابتدا اسم را با توجه به اشتقاق صرفی آن از کتب لغت از مادّه «سُمُو» بنابر نظر بصریون و از مادّه «وسم» بنابر نظر کوفیون نقل نموده (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹۰؛ شرتونی، ۱۴۰۳ق، مادّه سُمُو) و استدلال هرکدام را ذکر نموده، سپس نظر آنها را رد کرده و می‌فرماید واژه اسم مشتق نمی‌باشد بلکه یک واژه خاص است و وضع شخصی دارد و جامد است زیرا معنای آن در موارد دیگری بکار می‌رود (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۷۱) و در باره نظر خودشان استشهاد نموده‌اند به اینکه گاهی اسم اطلاق می‌شود بر کلمه‌ای که مقابل فعل و حرف است که هیچ یک از معانی گذشته را ندارد، و گاهی اطلاق می‌شود بر اعم از اسم و فعل و حرف، به دلیل استعمال آن در قرآن، «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) و «إِن هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاءُكُمْ» (نجم: ۲۳) و شاهد دیگر ایشان بر ادعای خود این است که واژه اسم گاهی اطلاق می‌شود بر کلماتی که مقابل لقب و کنیه است و گاهی اطلاق می‌شود بر اعم از آنها؛ مانند آیه قرآن «وَلَا تَبْزُوا بِالْأَلْقَابِ بِشَرِّ الْأَسْمِ الْقُسْقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ» (حجرات: ۱).

۴. کلمه «الإيمان»

برخی از علمای سده اخیر در مورد این کلمه، ابتدا نظر لغویون را مطرح نموده، از اقرب الموارد نقل کرده‌اند که الايمان، التصديق مطلقا نقيض الكفر و آمَنَ لَهُ: خَصَّعَ و انقَادَ (الشرتونی ۱۴۰۳ق: مادّه آمَنَ) سپس از مفردات راغب نقل کرده‌اند که: الايمان، الثقة، آمَنَ يُؤْمِنُ إِيْمَانًا: أَمْنُهُ و جعل له الأمن، و نیز معنا کرده، و يُقَالُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْإِعْتِقَادِ وَ الْقَوْلِ الصَّادِقِ وَ الْعَمَلِ الصَّالِحِ، اِيْمَانٌ (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵) سپس به تحلیل مطالب اقرب و مفردات پرداخته و می‌فرماید لغویون خلط بین معانی لغوی و خصوصیات استعمال نموده‌اند و در اشتباهات زیادی قرار گرفته به حدی که استعمال روایات را در معنای لغوی دخالت داده و توهّم نموده‌اند معنای ایمان، تصدیق به قلب و اقرار به لسان و عمل به ارکان است. «أَنَّ الْخُلْطَ بَيْنَ الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ الْأُولَى وَ بَيْنَ الْخُصُوصِيَّاتِ الطَّارِئَةِ عَلَيْهَا حَسَبَ كَثْرَةِ الْإِسْتِعْمَالَاتِ أَوْقَعَهُمْ فِي اشْتِبَاهَاتٍ كَثِيرَةٍ» (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۰۳) سپس می‌فرماید: با مراجعه به استعمالات قرآنی و کتب لغت و استعمالات این واژه، معنای حقیقی لغوی آن عبارت است از التصديق و عقد القلب، بدون آنکه خصوصیتی در متعلق آن از حق و باطل منظور شود.

۵. کلمه «الآیات»

برخی برای تحلیل صرفی کلمه «آیات»، نظرات بزرگان ادبیات و کلام لغویون را ذکر نموده‌اند و جناب سیدمصطفی با آنان مخالفت کرده است. ایشان می‌فرماید: درکتب لغت، کلمه آیات جمع آیه و مفرد آن بوزن فَعْلَه (أَيَّة) می‌باشد، لذا عین الفعل آن اعلال و لام الفعل آن سالم مانده است، و این بیانات را منسوب به خلیل و سیبویه و فراء نموده و می‌فرماید از نظر کسائی آیه بر وزن فاعَلَه می‌باشد.

و در ادامه می‌فرماید: حقیقت و واقعیت آن استکه کلمه آیه از مشتقات نیست، زیرا کلمه‌ای که وضع نوعی برای یکی از دو جهت ماده و هیئت را نداشته باشد، مشتق نمی‌باشد، «والحق عندی أنها ليس من المشتقات ولا أصل لها» (همان، ج ۵، ص ۴۲۱) و می‌فرماید: در این موضوع برای اختلافات صرفیان در این زمینه راهی وجود ندارد و آنچه در کتب لغت و صرف آمده جداً اشتباه است (همان)

۶. کلمه «الناس»

برخی برای تحلیل این کلمه ابتدا نظرات لغویون را از کتب آنان مطرح نموده و باتوجه به ماده‌های مختلف آن، معانی هر ماده را ذکر نموده سپس می‌فرماید: در مورد مشتق بودن هر کلمه‌ای ملتزم شده ایم دارای دو وضع نوعی هیئت و ماده داشته باشد، لذا کلمه الناس هیچ کدام از آن دو وضع نوعی را ندارد بلکه دارای وضع شخصی است، بنابر این غیر مشتق و جامد است و کلماتی مانند: «الانسان، الإنس، الناس، الأنس و النسیان» گرچه متقارب اللفظ و الماده می‌باشند و یا در برخی متقارب المعنی هم می‌باشند، اما این مقدار تقارب، دلیلی بر فرع و اصل بودن آنها نمی‌باشد و لذا هیچ مرجحی برای اثبات اصل و فرع بودن آنها وجود ندارد و کلمه الناس جامد است.

هـ - تحول در ارجاع معانی متعدد به معنای واحد

یکی از تحولات معناشناسی واژگان که در برخی تفاسیر سده اخیر جلب توجه می‌نماید، ارجاع معانی متعدد به معنای واحد است. در روش معناشناسی رایج، لغویون و مفسران، معنای واژه را با توجه به ماده آن بیان می‌کنند و در برخی کلمات با توجه به استعمال کلمه در قریه‌ها و شهرها معنای دیگری ذکر می‌نمایند و با توجه به استعمال آن واژه در شرع یا عرف، معنای سومی ارائه نموده‌اند و همچنین در برخی واژه‌ها به لحاظ توجه به معنای مجازی و یا استعاره‌ای و یا کنایه‌ای، آن را به عنوان معنای موضوع له لفظ، ذکر نموده و موجب تعدد معنا برای یک کلمه شده است.

رجوع شود به: مصباح المنیر فیومی، معجم مقایس اللغة ابن فارس، المفردات فی غریب القرآن راغب، صحاح اللغة جوهری، لسان العرب ابن منظور و...

جناب سید مصطفی می فرماید: آنچه در بررسی معانی متعدد یک واژه نزدیک به حقیقت و واقعیت است، آنستکه اختلاف معانی در یک لفظ به جهت اختلاف در موارد استعمال است. زیرا در ابتدای شکل گیری قبایل عرب و در دوران پراکنده بودن آنان، الفاظ برای معانی محسوس و قابل مشاهده وضع شده بودند، و حتما دارای معانی مناسب با وضع کننده و یاد گیرندگان بوده است، و بعد از به وجود آمدن زندگی و تمدن شهری و بالا رفتن فکر انسان ها رفته رفته کلمات توسعه پیدا کرده و معانی محسوس به سمت معانی ذوقی و امور تخیلی و در برخی واژه ها به معنای شرعی و عقلی و عرفانی رو آورده است (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۸)

جناب علیدوست می فرماید: بیان معانی متعدد برای یک لفظ گرچه ساختگی و اعتباری نمی باشد اما این معانی موضوع له آن لفظ نبوده که قائل به تعدد معنا شویم، بلکه اراده متکلم در ایجاد آن معانی اثر داشته و با اختلاف اراده متکلم معنا نیز تغییر می کند (علیدوست، ۱۳۸۳، ص ۶۶)

نمونه های تطبیق دید گاه علمای سده اخیر در تحلیل واژه های قرآنی

الف) کلمه «وَقَى»

جناب علیدوست ذیل آیه شریفه «فَوَقَّيْهُمْ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ» (انسان: ۱۱) از کتب لغت سه معنا برای وَقَى نقل کرده به معانی «حَفِظَ، مَنَعَ وَ صَانَ» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۶۹؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۶، ص ۱۳۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳۰) و در ادامه فرموده: این معانی با یکدیگر فرق دارند و مراد اصلی نیستند، لکن تمام آنها به یک معنا بر می گردند، و به معنای الکفایه می باشد. زیرا اگر وَقَى به آن معانی باشد باید قابل تعدیه به حرف جر باشد، اما این واژه ۱۴ مرتبه در قرآن استعمال شده و یک مرتبه هم با من نیامده و لذا «شَرُّهُمْ» منصوب به نزع خافض نمی باشد، برخلاف دیگران که آن را منصوب به نزع خافض می دانند، بلکه وَقَى متعدی به دو مفعول می باشد و عدم استعمال آن با حرف جر در قرآن، دلیل بر معنای الکفایه می باشد و معنای آیه «کفاهم الله شر ذالک الیوم» می باشد (علیدوست، ۱۳۸۳، ص ۱۲۴، ۱۲۸)

ب) کلمه «النور»

در کتاب «تفسیر القرآن الکریم»، برای کلمه نور در آیه «ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ» (بقره: ۱۷) از کتب لغت معانی متعددی نقل نموده، از جمله، النور به معنای الضوء که مخالف ظلمت است یا به

معنای شعاع روشنایی، یا کیفیۀ تدركها الباصرة، یا الذی یُبین الأشياء، یا الضوء المنتشر الذی یُعین علی الأشياء (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۲۹؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق: ماده نور؛ شرتونی، ۱۴۰۳ق: ماده نور) و از مفردات راغب نقل کرده که ایشان نور را دو نوع کرده: دنیوی و آخروی، سپس دنیوی را دو نوع نموده یک نوع، نور معقول که شامل نورالعقل و نورالقرآن می‌شود و یک نوع محسوس که با چشم سر دیده می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۰۸)

صاحب این تفسیر به دنبال نقل این معانی متعدد، می‌فرماید: خلط بین معنای لغوی و معانی کاربردی آن در کتاب و سنت، باعث تعدد معنا شده، لکن لازم است معنای لغوی از سایر معانی و استعمالات غیر لغوی جدا گردد (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۴۹)

ج) «معنای لام جاره»

نسبت به ذکر معانی متعدد برای مفردات، ابن هشام در باب اول مغنی به ذکر معانی حداکثری اقدام نموده است، از جمله برای لام جاره (ابن هشام، ۱۳۸۷: باب اول) و قائل به تعدد معانی می‌باشد. در این پژوهش جناب علیدوست و سید مصطفی، قائل هستند آن معانی متعدد رجوع به معنای واحد می‌کنند.

جناب علیدوست می‌فرماید: تعدد معانی صحیح نمی‌باشد و اصل واژه برای یک معنا وضع شده و تعدد معانی بر اثر «اراده و قصد متکلم» بوجود می‌آید. لذا لام جاره برای معنای اختصاص به نحو عام می‌باشد که جامع بین معنای استحقاق و ملکیت نیز می‌شود و سایر معانی به این معنا بر می‌گردند. و هنگام استعمال در جمله بر اساس «قصد متکلم» معانی مورد نظر، اراده می‌شود (علیدوست، ۱۳۸۳، ص ۶۲-۶۶)

جناب سید مصطفی می‌فرماید: در معانی مفردات آنچه را دیگران به عنوان معانی متعدد یک واژه مطرح نموده‌اند، قابل نقد می‌باشد، از این جهت که نوع معانی ذکر شده قابل رجوع به یک معنا بوده و آنچه به عنوان اختلاف خصوصیات برای آن واژه ملاحظه می‌شود از جهت استعمال است (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۷۲) سپس به تمامی معانی متعدد لام جاره اشاره نموده و همه را به یک معنا ارجاع داده است: «اعلم أن اللام تأتي للملك وشبهه، وللتملك وشبهه، وللاستحقاق وللنسب وللتعليل وللتبليغ وللتعجب وللتبيين وللصيرورة وللظرفية بمعنى في أو عند أو بعد، وللانتهاء وللاستعلاء وللتأكيد والتقوية. وعندی فی كثير مما افادوه نظر، لرجوع نوع المعانی إلى معنی واحد و تختلف الخصوصیات من قبل موارد الإستعمالات» (همان)

د) کلمه «الإضلال»

جناب سید مصطفی برای بررسی إضلال در آیه «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا» (بقره: ۲۶) معانی آن را از اقرب الموارد نقل نموده: أضلة: دَفَنُهُ وَ غَيِّبَهُ وَ أَضَاعَهُ وَ أَهْلَكَهُ (شرتونی، ۱۴۰۳ق: ماده ضلل) سپس معانی متعددی از مفردات راغب نقل نموده (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹۷) سپس می‌فرماید ایشان از وظیفه اصلی خود خارج شده و بجای تعریف معنای لغوی، داخل در معانی عقلی شده و بخاطر ایجاد خلل در معنا هیچ عذری از ایشان پذیرفته نیست. سپس ادامه می‌دهد در مواردی که کلمه، استناد به خداوند داده می‌شود، اگر حمل بر معنای حقیقی ممکن نباشد، حمل بر معنای مجازی مناسب است و داعی وجود ندارد که به راه انحرافی برده شود.

ه) کلمه «الاستحياء»

معنای کلمه استحياء از آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا» (بقره: ۲۶) را از کتب لغت چنین نقل نموده‌اند: که به معنای، انْقَبَضَ عَنْهُ وَ اِمْتَنَعَ مِنْهُ، و یا به معنای خَجَلَ، آمده است و از صحاح اللغة نقل نموده که لَا يَسْتَحْيِي را به معنای لَا يَسْتَبْقِي آورده (جوهری، ۱۹۹۰م: ماده حی) و از مفردات راغب نقل نموده که يَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ را به معنای يَسْتَبْقُونَهُنَّ ترجمه کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۰) و سپس صاحب «تفسير القرآن الكريم» می‌فرماید: معنا کردن استحياء به استبقاء صحیح نیست، زیرا لغویون برای فرار از نسبت دادن احیاء به خداوند تعالی چنین معنایی کرده‌اند در حالی که معنای حقیقی آن به معنای إحياء است که ضد إماتة می‌باشد، بله لازمه إحياء، ابقاء است. و این لغویون بین مسائل لغوی و مسائل عقلی مربوط به خداوند در معنای کلمات، خلط کرده‌اند. و این تداخلات از نوع اجتهاد باطل است. «وقد اوصينا كراراً أبناء الفهم و الدراية بأنه لا يجوز الخلط بين مفاد اللغة و المسائل العقلية، فان الخلط بينهما من الاجتهاد الباطل جداً» (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۲)

نتیجه

با توجه به پژوهش انجام شده در خصوص تحولات سده اخیر حوزه علمیه قم، در مورد روش واژه‌شناسی قرآن به این نتیجه رسیدیم که برخی مفسران سده اخیر، با بیانی توصیفی به دستیابی تحولات روش واژه‌شناسی قرآنی اهتمام داشته‌اند، و از میان این مفسران جناب ابوالقاسم علیدوست نقطه نظرات جدیدی ارائه دادند و جناب سید مصطفی خمینی علم صرف را به عنوان یک علم واقعی قبول نداشته و آن را ذوقیات نفسانی و استحسانات غیر علمی دانسته است، لکن در کتاب

تفسیر خود، به نقد دیدگاه لغویان و صرفیان پرداخته و با ارائه معنای جدید با اتکا بر اجتهاد لغوی، تحولات جدیدی در روش معناشناسی واژگانی و داده‌های دانش صرف، بوجود آورده است. روش‌های رایج درشناسایی لازم و متعدی، مورد نقد قرار گرفت و مشخص شد هر کار و حدشی که برای انجام آن نیاز به وسیله‌ای داشته باشد که بر شیء مقابل واقع شود، متعدی است، و الّا لازم است. قواعد رایج اعلال را کنار زده و اعلال مبتنی بر تبعیت از حرکت و یا سکون حرف را در کلمات معتل جاری نموده‌اند، در معنای هیئت ماضی تحول ایجاد کرده و دیدگاه جدیدی را مطرح نموده است. افزون بر این، در ارجاع معانی متعدد به یک معنا، نیز تغییراتی را به وجود آورده و برای شناخت اشتقاق، به جای روشهای رایج در دانش صرف، بر اساس وجود دو وضع نوعی در هر کلمه، مسیر جدیدی را گشوده است.

منابع

١. ابن جنی، عثمان. (١٣٧٣ق). المنصف. دار إحياء التراث القديم.
٢. ابن عصفور، الإشبيلي. (بی تا). الممتع في الصرف. محقق: فخرالدین غباوه. دارالمعرفة.
٣. ابن فارس، احمد. (١٣٩٩ق). معجم مقائیس اللغة. محقق: عبدالسلام هارون. دارالفکر.
٤. ابن منظور، محمد بن مکرم. (١٤١٤ق). لسان العرب. دار صادر، سوم.
٥. ابن هشام، جمال الدین. (١٣٨٧). مغنی الأديب. تحقیق جمعی از اساتید. مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ششم.
٦. استرآبادی، محمد بن حسن. (١٣٨٩). شرح کافیة ابن الحاجب. تحقیق یوسف حسن عمر. دارالمجتبی.
٧. استرآبادی، محمد بن حسن. (١٣٩٥ق). شرح شافية ابن الحاجب. دارالکتب العلمیه.
٨. تفتازانی، مسعود. (١٣٧٢). جامع المقدمات، شرح التصريف. تصحيح و تعليق مدرس افغانی. انتشارات هجرت.
٩. جوهری، اسماعیل بن حماد. (١٩٩٠م). صحاح اللغة. دارالعم للملايين، چهارم.
١٠. خمینی، سید مصطفی. (١٣٧٦). تفسیر القرآن الکریم. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
١١. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (١٤٠٤ق). المفردات فی غریب القرآن. دفتر نشر کتاب، دوم.
١٢. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن. (١٣٤٦). البهجة المرضیة فی شرح الألفية. تحقیق: سیدقاسم الحسینی. دارالحکمة، چهارم.
١٣. شرتونی، رشید. (١٤١٧ق). المبادئ العربية، قسم الصرف. مؤسسه دارالذکر.
١٤. شرتونی، سعید الخوری. (١٤٠٣ق). أقرب الموارد فی فصیح العربية والشوارد. مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
١٥. شیخ بهایی. (١٣٧٢). الصمدیة (چاپ در جامع المقدمات). تصحيح و تعليقه مدرس افغانی. مؤسسه انتشارات هجرت.
١٦. الصبان، محمد بن علی. (١٣٦٣). حاشية الصبان على شرح الأشموني. منشورات الرضى، دوم.
١٧. طبرسی، فضل بن حسن. (١٣٧٢). تصحيح فضل الله يزدي طباطبائي و هاشم رسولی. ناصر خسرو، سوم.
١٨. علیدوست، ابوالقاسم. (١٣٨٣). سلسیل فی أصول التجزئة والإعراب. دارالأسوة للطباعة والنشر، دوم.
١٩. غلاتینی، شیخ مصطفی. (١٣٦٢). جامع الدروس العربية. انتشارات ناصر خسرو.

۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۷ق). کتاب العین. مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۱. فیومی، احمد بن محمد المقرئ. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی. مؤسسه دارالهجره، دوم.
۲۲. المبرد، محمد بن یزید. (۱۴۱۵ق). المقتضب. تحقیق محمد عبد الخالق عضیمه. وزارة الأوقاف، لجنة إحياء التراث الإسلامی.
۲۳. نظام الدین، حسن بن محمد. (۱۴۲۸ق). شرح النظام علی الشافیه. مؤسسه دارالحجّه (عج) للثقافه.
۲۴. هندی، علی بن حسام الدین. (۱۹۴۸م). کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال. تحقیق محمود عمر دمیاطی. دارالکتب الإسلامیه.

التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ تحول در روش‌های مفردشناسی کلمات قرآن در سده اخیر حوزه علمیه قم*

محمد ملکی نیاوندی^۱

چکیده

بررسی معانی کلمات قرآن کریم همیشه از دغدغه‌های جدی جامعه قرآنی بوده و گروه‌های مختلفی به آن پرداخته‌اند و لغویان، مفسران، فقها و... آثار ارزنده‌ای در این زمینه نگاشته‌اند. بی‌شک لغویان از محوری‌ترین گروه‌های بررسی‌کننده کلمات عربی‌اند و در میان آنان ابن فارس که از مهم‌ترین لغویان قرن چهارم هجری است، با طرح موضوع «اصل معنایی»، تحولی شگرف در موضوع لغت‌شناسی زبان عربی ایجاد کرد. «اصل معنایی» که از بزرگانی چون ابن‌درید و ابن‌سکیت و خلیل‌الگوگیری شده؛ پس از ابن‌فارس به بوته فراموشی سپرده شد و جز اندکی به این موضوع مهم نپرداختند. به‌ظاهر این اصل، فقط توجه ابن‌فارس را به خود جلب کرد، ولی دیگر لغویان نیز در کتب خود از اصل معنایی بهره بردند و عملاً بدان معتقد شدند. افزون بر وجود شواهد گوناگون دال بر قبول اصل معنایی در کلام لغویان، دلیل دیگر برای اثبات این حقیقت لغوی در زبان عربی، پذیرش آن از سوی لغت‌شناسی ممتاز همچون ابن‌فارس است. قرن‌ها پس از او، قرآن‌شناس قرن حاضر، حسن مصطفوی، با پذیرش «اصل معنایی» و تک‌اصل دانستن همه مواد عربی، به بررسی و شرح کلمات قرآن پرداخت. مقایسه عملکرد او در بررسی کلمات و محور قراردادن «اصل معنایی»، با دیگر کتاب‌هایی که به کلمات قرآن پرداخته‌اند، نشان می‌دهد تغییرات و زیبایی‌های شگرفی در معانی کلمات قرآن پدید آمده است؛ تغییراتی که با اصول زبان عربی و معانی گفته‌شده در دیگر کتب، منافاتی ندارد، بلکه نسبت به بیشتر شرح‌های موجود در کتب تفسیری و لغوی و مفردات و غریب القرآن، موشکافانه‌تر و هدفمندتر است.

واژگان کلیدی: التحقیق فی کلمات القرآن، مصطفوی، اصل معنایی، ابن‌فارس.

* این مقاله با حمایت دبیرخانه دائمی کنگره یک‌صدمین سالگشت باز تأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حایری^ع تألیف شده است.

۱. استادیار گروه علوم قرآنی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

رایانامه: maleki@noornet.net

مقدمه

کتاب التحقيق فی کلمات القرآن الکریم نوشته حسن مصطفوی، از علمای معاصر، یکی از شاهکارهای قرآنی سده اخیر است که با دیگر آثار حوزه کلمات قرآن تفاوت دارد و به سبب ویژگی‌هایش توجه اندیشمندان و قرآن‌پژوهان را به خود جلب کرده است. داشتن مبانی خاص و هدفمند همراه با سبکی جدید در ارائه نظریات و شرح کلمات و مستندسازی آرا، سه ویژگی خاص این کتاب به شمار می‌رود.

در این مقاله مهم‌ترین ویژگی‌های کتاب که پایه و اساس آن نیز به شمار می‌آید، بررسی شده است. توجه علامه مصطفوی به «اصل معنایی» و محور قراردادن آن در بررسی معنای کلمات قرآن کریم، مهم‌ترین ویژگی کتاب است که بسیار بررسی و نقد شده است؛ از این رو لازم است در ابتدا و به اختصار، چپستی «اصل معنایی» و نظر علمای لغت درباره آن بررسی شود؛ آن‌گاه به ظرایف موجود در التحقيق که بر اساس این اصل مهم لغوی است بپردازیم.

روشن است که برای اثبات وجود «اصل معنایی» در کلام عرب باید به قائلان آن مراجعه و استناد کرد. به گواه تاریخ، احمدبن فارس نخستین کسی است که «اصل معنایی» را به صورت مشخص در کلمات عربی مطرح کرد (رمضان، ۱۹۹۵م، ص ۳۳۵). او کتاب مقایس اللغه را مطابق همین اصل تنظیم، و همه مواد زبان عربی را بر اساس آن بررسی و اصول معنایی آنها را بیان کرد. در میان لغویان کسی چون ابن فارس در این باره سخن نرانده و در اصول معنایی واژگان وارد نشده است؛ از این رو برای اثبات وجود «اصل معنایی» ناگزیریم به کلام ابن فارس اعتماد کنیم؛ امری که برای بسیاری خوشایند نیست و موضعی اثباتی از لغویان در این باره پیش و پس از ایشان دیده نمی‌شود (عزالدین، ۱۹۶۷م، ص ۳۵۳)، ولی برای پذیرش «اصل معنایی» که اساسی‌ترین مبنای علامه مصطفوی در کتاب التحقيق است، لاجرم و به عنوان کبرای قضیه ابتدا باید شخصیت ابن فارس را بررسی، و قابل اعتماد بودن او را در علم لغت اثبات کنیم.

پژوهش‌های صورت گرفته

در زمینه کتاب التحقيق فی کلمات القرآن و همچنین مقایس اللغه مقالات معدودی نوشته شده و عمدتاً به معرفی این دو منبع و مبانی کلی آنها پرداخته‌اند، ولی آنچه در همه آنها مغفول مانده، توجه به دو مسئله مهم است که محور مقاله پیش روست: یکی اثبات «اصل معنایی» و دیگری بیان

ظرایف موجود در التحقیق که برگرفته از «اصل معنایی» مورد قبول علامه مصطفوی است. این دو مسئله مهم به صورت مشخص در هیچ یک از پژوهش‌های پیشین مشاهده نمی‌شود.

اهمیت پژوهش

تاکنون کتاب‌های بسیاری با عنوان غریب القرآن، مفردات و تفسیر قرآن به پژوهش درباره کلمات قرآن پرداخته‌اند که عمدتاً هم‌شکل و یکنواخت‌اند و تفاوت اساسی با یکدیگر ندارند، ولی عالم معاصر، علامه مصطفوی، با فهم دقیق از تاریخ لغت عربی و پذیرش یکی از پربحث‌ترین مسائل لغوی، تمام کلمات قرآن را بر اساس «اصل معنایی» بررسی و معناشناسی کرده است. این کار در نوع خود، خلاقانه و جدید به شمار می‌رود، ولی تاکنون اهمیت و زوایای گوناگون آن به خوبی بیان نشده است.

پرسش‌ها و روش پژوهش

در این پژوهش، استدلال زیر را در ضمن چند پرسش خلاصه کرده و به آنها پاسخ داده‌ایم. استدلال مزبور بدین قرار است:

أ) علامه در التحقیق از «اصل معنایی» بهره برده است و بر اساس آن به مفاهیم جدیدی رسیده است؛

ب) «اصل معنایی» اصلی پذیرفته شده در زبان عربی است؛

نتیجه: آنچه علامه در التحقیق بر اساس «اصل معنایی» بدان رسیده، مورد تأیید علمای لغت است. براین اساس سؤالات ذیل محور پژوهش خواهد بود:

۱. دلایل مقبولیت «اصل معنایی» در زبان عربی چیست؟

۲. علامه مصطفوی چگونه از «اصل معنایی» بهره برده است؟

۳. دستاوردهای علامه مصطفوی در بهره‌گیری از «اصل معنایی» در بیان معانی کلمات قرآن چیست؟

مفاهیم

۱. حسن مصطفوی

میرزا حسن مصطفوی (متوفای ۱۴۲۶ق) قرآن‌پژوه و فقیه معاصر، یکی از مفاخر قرن حاضر است که در سال ۱۳۳۴ هجری قمری در تبریز به دنیا آمد. این روحانی بزرگ، پله‌های ترقی را

به سرعت پیمود و از محضر استادان بزرگی همچون سید ابوالحسن اصفهانی، میرزا حسین نایینی و شیخ محمد حسین اصفهانی کسب فیض کرد. این عالم بزرگ در علوم گوناگون از جمله قرآن و سیر و سلوک تألیفات متعددی دارد. علامه مصطفوی مهم‌ترین نوشته خود را با عنوان التحقيق فی کلمات القرآن الکریم در تفسیر قرآن کریم تقدیم عالم اسلام کرد.

۲. التحقيق فی کلمات القرآن

کتاب التحقيق فی کلمات القرآن الکریم جزء مهم‌ترین کتاب‌ها در زمینه مفردات قرآن است که در چهارده جلد و به زبان عربی تدوین شده است. در این کتاب، کلمات قرآن کریم بر اساس «اصل معنایی» بررسی شده است. التحقيق در سال ۱۳۶۲ به عنوان کتاب سال جمهوری اسلامی برگزیده شد (عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۲ ش، ص ۹۹۵).

۳. معجم مقاییس اللغة و ابن فارس

با توجه به اینکه اثبات «اصل معنایی» به معرفی کامل ابن فارس و کتاب مقاییس اللغة وابسته است، در ادامه به تفصیل درباره کتاب و مؤلف آن، ابن فارس، سخن خواهیم گفت.

۴. اصل معنایی

«اصل معنایی» که برخی از آن به ریشه معنایی یا بُن معنایی هم یاد می‌کنند، بی‌شک یکی از مهم‌ترین مباحث و اصول مفردشناسی است. هرچند مبدع این نظریه ابن فارس است که آن را اساس و محور کتاب مقاییس اللغة قرار داده، برخی محققان معتقدند ایده اصلی آن به خلیل و ابن درید برمی‌گردد و برخی دیگر، ایده اصلی آن را از ابن سکیت می‌دانند (سماح، بی‌تا، شماره‌های ۷، ۸ و ۹). همچنین در میان کلمات برخی بزرگان لغت قبل از ابن فارس نیز می‌توان شواهد فراوانی بر اعتقاد آنان به اصل معنایی یا معنای محوری به دست آورد.

اصل در نظر ابن فارس، اساس و پایه یک چیز را گویند (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۱۰۹). بر همین اساس، محقق معاصر، دکتر طیب حسینی، «اصل معنایی» را حفظ معنای اصلی ماده در همه صیغه‌ها و مشتقات یک ماده با هر تطور لفظی می‌داند (طیب حسینی، ۱۳۹۵ ش، شماره ۱۲۰، ص ۱۳)، اما آنچه در مقاییس اللغة مشاهده می‌شود، گویای تعریفی خاص از «اصل معنایی» مورد نظر ابن فارس است: اشتراک کلمات تحت یک ماده در یک معنا یا تقسیم آن کلمات به دو دسته معنایی یا دسته‌های بیشتر و معانی مشترک بیشتر. به تعبیر دیگر ابن فارس ضمن جمع‌آوری

همه کلمات موجود ذیل هر ماده، معنا یا معانی مشترک بین آنها را به دست آورده و به عنوان اصل یا اصول معنایی آن ماده بیان کرده است و در مواردی نیز به دلایل مختلف، همچون کم بودن کلمات ذیل ماده، هیچ اصلی ذکر نکرده است؛ موادی مانند «دهه» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۶۱)، «فثر» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۷۵)، «هیس» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۴) و «هینخ» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۸).

این موضوع مهم در همان قرن چهارم مطرح و سپس مورد بی توجهی و بی مهری قرار گرفت و جز معدودی از محققان، آن هم در سطح بررسی مقایس اللغه بدان نپرداختند. البته با بررسی برخی کتب لغوی و قرآنی، نشانه‌هایی از آن دیده می‌شود (از باب نمونه ر.ک: راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۱۴)، ولی هیچ محقق به صورت مشخص و با پذیرش کامل «اصل معنایی» به این بحث نپرداخت، تا اینکه علامه مصطفوی با قبول این قاعده، کلمات قرآن را با محوریت «اصل معنایی» بررسی کرد که کتاب التحقیق فی کلمات القرآن حاصل این بررسی است. تنها تفاوت موجود در نگاه علامه مصطفوی با ابن فارس در موضوع، اعتقاد علامه به وجود اصل واحد در همه مواد است (مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۶)؛ در حالی که ابن فارس در بررسی و بیان اصول معنایی در برخی موارد تا پنج «اصل معنایی» را نیز ذکر کرده است (از باب نمونه ر.ک: ماده «الجیم و الدال و الحرف المعتل»، ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۳۵). در کنار اختلاف نظر در تک اصلی یا چند اصلی بودن بین علامه و ابن فارس، ظرافت‌های درخور توجهی در بررسی بسیاری از کلمات قرآنی در التحقیق مشاهده می‌شود؛ چیزی که در دیگر منابع تفسیری و غریب و مفردات کمتر مشاهده شده است.

اثبات «اصل معنایی»

برای اثبات اصل معنایی، بی شک باید به سخن صاحبان رأی و لغویان مراجعه کنیم. در تاریخ زبان عربی افراد مختلفی با لغت در ارتباط بوده‌اند، ولی اندکی از آنان همچون ابن جنی، ابن درید و ابن فارس به مباحث لغوی پرداخته‌اند. حتی مهم‌ترین مؤلفان منابع زبان لغوی عربی همچون خلیل بن احمد، ازهری و جوهری نیز از این مقوله دور بوده و متعرض مباحث لغوی نشده‌اند؛ از این رو طرح نکردن موضوع «اصل معنایی» در کتب آنان به معنای نپذیرفتن آن نیست.

بنابراین برای قبول و اثبات اصل معنایی در زبان عربی از دوراه می‌توان بهره برد:

۱. یافتن مصادیق قبول اصل معنایی در کلام بزرگان لغت: در میان کلمات برخی بزرگان لغت می‌توان شواهدی بر اعتقاد آنان به وجود اصل معنایی یا معنای محوری یافت؛ همچنان که

ابن قتیبه (متوفای ۲۷۶ق) در بیان معنای «ظلم» می‌گوید: «واصل الظلم فی کلام العرب وضع الشیء فی غیر موضعه» (ابن قتیبه، ۱۳۹۳ق، ص ۴۶۷) و در ادامه چند واژه را ذکر می‌کند و به اصل مزبور برمی‌گرداند. همین مسئله در بیان معنای واژه «غفور» نیز تکرار شده است (ابن قتیبه، ۲۰۰۰م، ص ۱۴). او در بیان معنای این واژه کوشیده است معنای «غفران» را به «ستر» و «تغطیه» برگرداند؛ کاری که ابن فارس نیز سال‌ها بعد در کتاب مقایس اللغة انجام داد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۸۵).

همچنین زجاجی (متوفای ۳۴۰ق) در بیان معنای «النبد» می‌گوید: «واصل النبد، الرمی» و در ادامه چند واژه از ماده «نبد» را به همین معنا برمی‌گرداند و توجیه می‌کند (زجاجی، ۱۹۹۵م، ص ۹۸)، یا درباره معنای «الحکیم»، به عنوان یکی از صفات خداوند متعال، معتقد است که بیشتر استعمالات ماده «حکم» به معنای «منع» برمی‌گردد؛ معنایی که از «حکمة اللجام» گرفته شده و آن وسیله‌ای است که مانع سرکشی حیوان می‌شود (زجاجی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۱). البته مهم‌تر از آن، کلامی است که در ادامه و برای توضیح مسئله آورده است: «کذلک اکثر کلام العرب آنما له اصل ثم یتسع فی مقاربه وجنسه ثم یتعمل فی أشياء متقاربة له ومتجانسة» (زجاجی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۱). زجاجی با این جملات درواقع به صورت نظری نیز اصل معنایی را پذیرفته است. ابن انباری (متوفای ۳۲۸ق) نیز مشابه همین مسئله را در بیان معنای واژه «الصریمه» دارد (ابن انباری، بی‌تا، ص ۵۴۷).

ابوزید انصاری (متوفای ۲۱۵ق) نیز در بیان معنای واژه «کفر» همچون ابن فارس به بیان ریشه معنایی کلمه پرداخته است (انصاری، ۱۹۸۱م، ص ۵۷۳).

ازهری (متوفای ۳۷۰ق)، لغوی معروف قرن چهارم هجری و صاحب تهذیب اللغة، نیز در کتاب دیگرش به نام معانی القرآنات در بررسی واژه «صبأ» به شیوه ابن فارس، ریشه معنایی را محور بررسی خود قرار داده است (ازهری، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۵۵).

این گونه موارد در کتب لغوی بسیار است و ما به همین اندازه بسنده می‌کنیم (برای مشاهده نشانه‌های دیگری از پذیرش اصل معنایی نزد برخی لغویان مراجعه شود به: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۹۰؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۳۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۲۹؛ زبیدی، ۱۲۸۹ق، ج ۱۹، ص ۶۸۶).

ازسوی دیگر با مراجعه به مقایس اللغة موارد متعددی یافت می‌شود که نشان می‌دهد ابن فارس اصل معنایی به دست آمده را به یکی از لغویان پیش از خود نسبت داده است؛ از باب نمونه:

– استناد به کلام خلیل بن احمد (متوفای ۱۷۰ق) در ذیل مواد «خدع» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق،

- ج ۲، ص ۱۶۱) و «عبط» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۱۱)؛
- استناد به کلام ابن درید (متوفای ۳۲۱ق) در ذیل مواد «ربس» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۷۶) و «سب» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۶۳)؛
- استناد به کلام ابوعبید (متوفای ۲۲۴ق) ذیل ماده «عصو» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۳۵)؛
- استناد به کلام ابن اعرابی (متوفای ۲۳۱ق) ذیل ماده «عمق» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۴۴)؛
- استناد به کلام ابن سکیت (متوفای ۲۴۴ق) ذیل ماده «زبت» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳)؛
- استناد به کلام زجاج (متوفای ۳۱۱ق) ذیل ماده «وَأَر» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۷۹).
۲. اثبات جایگاه علمی ابن فارس به عنوان طراح این نظریه: به عقیده نگارنده، با توجه بحث نکردن لغویان درباره اصل معنایی، اثبات جایگاه و معرفی کامل ابن فارس، طراح و معمار این اصل، می‌تواند دلیل دیگری بر اثبات وجود اصل معنایی در زبان عربی باشد؛ از این رو به اختصار به معرفی ابن فارس می‌پردازیم.
- احمد بن فارس (متوفای ۳۹۵ق) از بزرگ‌ترین عالمان زبان عربی است که از او در شمار لغویان صاحب رأی یاد می‌شود. او در قرن چهارم هجری می‌زیست و به گفته خود وی و گواه تاریخ، با عرب اصیل ملاقات داشته و دو معجم مهم خود یعنی مقایس اللغه و المجمل فی اللغه را که در شمار مهم‌ترین معاجم اولیه‌اند، با بهره‌گیری از فرصت معاشرت با عرب اصیل تدوین کرده است (حموی، ۲۰۱۲م، ج ۴، ص ۸۳؛ زرکلی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۱۹۳).
- درباره مذهب ابن فارس، نویسندگان اهل سنت، جز برخی از محققان معاصر (شعبان، ۱۴۳۴ق، ش ۱۲، ص ۱۴۹) عمدتاً سکوت اختیار کرده‌اند، ولی علمای شیعه با ذکر دلایلی او را شیعه دانسته‌اند. شیخ طوسی در الفهرست، ابن فارس را از مؤلفان شیعه معرفی کرده است (طوسی، ۱۲۷۱ق، ص ۸۵). محسن امین نیز در اعیان الشیعه ابن فارس را از علمای شیعه دانسته است (امین، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۷۰). آقابزرگ تهرانی نیز در الذریعه از قول شیخ صدوق آورده است: ابن فارس در اواخر عمر شیعه شد و جزء مستبصرین است (آقابزرگ تهرانی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۵۱).
- شیخ عباس قمی نیز می‌گوید: گروهی از علما به تشیع ابن فارس معتقدند و در ادامه ضمن تأیید نظر آنان، شاهدی شعری از ابن فارس آورده است (قمی، ۱۳۵۷ق، ج ۱، ص ۲۷۳). محقق خویی ابن فارس را شیعه و از استادان شیخ صدوق دانسته است (خویی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۶) و ابن شهر آشوب در معالم العلماء نام او را در شمار علمای شیعه آورده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق، ص ۲۱). البته در میان اهل سنت، تنها صفدی در الوافی بالوفیات (صفدی، ۱۳۸۱ق، ج ۷، ص ۲۷۸) و یاقوت حموی در معجم الادباء (حموی، ۲۰۱۲م، ج ۱، ص ۴۱۱) ابن فارس را شافعی

دانسته‌اند و یاقوت همان‌جا تصریح کرده که صاحب‌بن‌عباد، از علمای شیعه، به ابن‌فارس بسیار احترام می‌گذاشت و از شاگردان خاص او بود (حموی، ۲۰۱۲، ج ۱، ص ۴۱۱).

اگر در دو مقوله نظری و میدانی به جایگاه ابن‌فارس بپردازیم، شخصیت او بهتر مشخص می‌شود. در مقوله نظری، آنچه از مجموع گفتار مورخان و ترجمه‌نویسان مطرح درباره شخصیت ابن‌فارس به دست می‌آید بدین قرار است: عالمی بزرگ، لغوی قهار، صاحب‌نظر در لغت، صاحب کتب متعدد، صاحب تألیف در لغت، شاگرد بزرگانی در لغت همچون ابن‌سکیت، داشتن شاگردان بزرگی در لغت همچون صاحب‌بن‌عباد، جامع علوم عصر خود، سرآمد علمای عصر خود، مورد اطمینان لغویان معاصر و پس از خود، دارای دانش فراوان در لغت، دارای فهم عمیق و ذوق سلیم در لغت، و بزرگ‌ترین عالم لغوی عصر خود (برگرفته از: حموی، ۲۰۱۲، ج ۴، ص ۸۳؛ زرکلی، ۱۹۷۲، ج ۱، ص ۱۹۳؛ صفدی، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۲۷۸؛ ابن‌خلکان، ۱۹۷۲، ج ۱، ص ۱۱۸).

از دیگر سو و در بُعد میدانی، مهم‌ترین وجه تأیید ابن‌فارس، اعتماد لغت‌نویسان و لغویان پس از او به آرای لغوی‌اش است؛ به گونه‌ای که نظریاتش را بارها در کتاب‌های خود آورده‌اند. از باب مثال، زبیدی که جامع‌ترین معجم زبان عربی را نگاشته است و خود یکی از شخصیت‌های لغوی صاحب‌رأی و کرسی در لغت عربی است (ر.ک: کتانی، ۱۹۸۲، ج ۱، ص ۹۳)، در معجم تاج العروس ۶۰۴ مرتبه به نام ابن‌فارس تصریح کرده است. همچنین فیومی صاحب المصباح المنیر که او را به دقت‌های موشکافانه‌اش در کلمات فقهی و قرآنی می‌شناسند (ر.ک: سیوطی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۸۹؛ زرکلی، ۱۹۷۲، ج ۱، ص ۲۲۴)، ۱۷۶ مرتبه نام ابن‌فارس را آورده و به کلامش استناد کرده است. طریحی، غریب‌نگار شیعی که کتابش مورد توجه بسیاری از علماست (ر.ک: آقابزرگ تهرانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۳۴)، بیش از بیست بار به نام ابن‌فارس و کتاب‌های مقایس‌اللغه و المجمل فی‌اللغه تصریح، و از نظریاتش بهره برده است. در دیگر منابع لغوی و غیر لغوی نیز موارد بسیاری از استناد به کلام و آرای لغوی ابن‌فارس دیده می‌شود.

بر اساس آنچه از «جایگاه ابن‌فارس در میان علما»، «میزان استناد به کتاب مقایس‌اللغه»، «وجود شواهد متعدد دال بر قبول اصل معنایی در میان متقدمان و معاصران و متأخران ابن‌فارس» و «مخالفت نکردن لغویان پس از او با موضوع اصل معنایی» گفته شد، صاحب‌نظران می‌توانند به کلام و نظریات ابن‌فارس اعتماد کنند و نظریه «اصل معنایی» را به‌عنوان ویژگی زبان عربی بپذیرند و بر اساس آن به بررسی کلمات قرآن کریم و روایات بپردازند.

بدین‌سان «اصل معنایی» نه یک فرضیه، که اصلی مهم در زبان عربی است و به تعبیر برخی

محققان، اصل مزبور نه تنها نظریه ابن فارس، که نتیجه و بازتابی از نظریات دیگر لغویان همچون خلیل بن احمد و ابن سکیت و ابن درید است (سماح، بی تا، ۹، ۸ و ۷، ص ۴۸).

نمونه‌هایی از تأثیر پذیرش «اصل معنایی» در کتاب التحقيق

علامه مصطفوی با پذیرش «اصل معنایی» و مبنا قرار دادن آن در بررسی کلمات قرآنی، فهمی جدید و موشکافانه از بسیاری از کلمات قرآن به دست داده است؛ فهمی که در دیگر منابع لغت عرب و منابع قرآنی و حتی در تفاسیر قرآن نیز کمتر دیده می‌شود. در ادامه به چند نمونه از بررسی‌های کلمات قرآنی ایشان می‌پردازیم.

۱. الشفاعة

درباره این واژه، منابع لغت عرب^۱ و عموم تفاسیر قرآن کریم بسیار سخن رانده‌اند. آنچه در منابع مزبور آمده است در چند جمله خلاصه می‌شود: برخی به معنای ماده آن اشاره دارند و آن را از ریشه «شفع» و به معنای «دوتایی» و «اضافه شدن چیزی به چیزی» و «مقارنت بین دو چیز» دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۸۴)، ولی درباره واژه «شفاعت» و «شفیع»، بیانی یکسان دارند و غیر از ابن فارس که با توجه به ریشه معنایی آن، معنایی خاص برای کلمه قائل است، دیگر منابع، شفاعت را در معنای «طلب بخشش برای دیگری» و «واسطه‌گری» و «پادرمیانی برای بخشش دیگری» معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۶۱؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۷۸؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۷۹؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۴۸۵) و این معنا در تفاسیر شیعه و اهل سنت آمده است و عموم این کتاب‌ها شفاعت را این گونه معنا کرده‌اند: شخص سومی که شفیع یا شافع می‌نامند، برای مستشفع، از پذیرنده شفاعت که مشفع می‌نامندش، درخواستی داشته باشد (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۷۶؛ اندلسی، بی تا، ج ۳، ص ۷۲۲). در واقع «شفاعت» در معاجم لغت، غیر از مقایس اللغة، و کتب تفسیر و مفردات، معنایی مشترک و یکسان دارد و آن «درخواست شفیع از مشفع برای برآوردن حاجت مستشفع» است.

اما آنچه در کتاب التحقيق آمده است، با اینکه از معنای یادشده دور نیست، دقیق‌تر و راه‌گشاستر به نظر می‌رسد. علامه در معنای کلمه «شفاعت» می‌گوید: «والتحقیق أنَّ الأصل الواحد فی هذه

۱. مقصود از منابع زبان عربی در این مقاله، معاجم لغت، کتب غریب القرآن، کتب غریب الحديث و کتب مفردات قرآن کریم است.

المادة: هو إلحاق الشيء أو قوة بآخر لغرض مطلوب وتحصيل نتيجة مقصودة» (مصطفوی، ۱۳۸۵ ش، ج ۶، ص ۸۳)؛ «و نتیجه آنکه معنای اصلی در این ماده این است: ملحق کردن یک چیز یا نیرویی به دیگری برای رسیدن به هدفی و به دست آوردن نتیجه‌ای». ایشان در ادامه می‌گویند: «فظهر أنَّ حقيقة الشَّفَاعَةِ: جعل نفوذ الشافع وقوته أو تأثير كلامه ضميمة لما لآخر حتى يتقوى بها وتتحصل النتيجة المطلوبة» (مصطفوی، ۱۳۸۵ ش، ج ۶، ص ۸۳)؛ «پس مشخص شد که حقیقت شفاعت، ضمیمه کردن نفوذ و نیرو یا تأثیر کلام شفیع به چیزی از دیگری (مستشفع) است تا مستشفع با آن قوت گیرد و به نتیجه مطلوب برسد».

با کنار هم گذاشتن این دو کلام مشخص می‌شود هر چند علامه با معنای کلی شفاعت (وساطت و پادرمیانی) که در منابع لغت و تفاسیر آمده است مخالفتی ندارد، همان معنا را بسی دقیق‌تر بیان کرده است؛ به گونه‌ای که با استعمالات شفاعت در قرآن کریم و ادعیه بیشتر همخوانی دارد و آن بیان، این است که در شفاعت حتماً به طلب و التماس نیازی نیست، بلکه شفاعت یعنی شفیع، مستشفع را برای رسیدن به حاجتش تقویت کند و این تقویت ممکن است با هر چیزی باشد؛ پس معنای طلب لزوماً در شفاعت مندمج نیست و آنچه درباره شفاعت اهل بیت علیهم‌السلام در روایات می‌خوانیم، لزوماً به معنای طلب و پادرمیانی نیست، بلکه آنچه در شأن اهل بیت علیهم‌السلام وجود دارد، با این معنا بیشتر همخوانی دارد. اهل بیت باعث تقویت جایگاه ما نزد خداوند متعال می‌شوند و با تکمیل نواقص ما باعث می‌شوند که ما بهتر از مشکلات سخت دنیوی و مراحل خطرناک اخروی عبور کنیم.

۲. الأرائك

این واژه که در قرآن کریم آمده، جمع مكثر «أريكة» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۵، ص ۴۰۴). معنای مشترك موجود در همه منابع لغت «سریر فی الحجلة من دون ستر» است؛ یعنی تختی که در حجله‌های بدون پوشش قرار دارد (ر.ک: ابن سیده، ۱۴۲۱ ق، ج ۷، ص ۸۳؛ حمیری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳۴؛ زبیدی، ۱۲۸۹ ق، ج ۱۳، ص ۵۰۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۵، ص ۴۰۴؛ ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۰، ص ۱۹۲؛ ابن سیده، ۱۹۹۸ م، ج ۴، ص ۷۳؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ ش، ج ۱، ص ۴۰؛ طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۵، ص ۲۵۳). منابع لغوی بیش از این نگفته و معنای جدید یا توضیحی نیاورده‌اند. به منابع تفسیری نیز که مراجعه می‌کنیم، آنها هم در معنای «السریر فی الحجلة» مشترك‌اند (ر.ک: طبری، ۱۹۸۰ م، ج ۲۳، ص ۱۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۷؛ طبرسی، ۱۹۹۵ م، ج ۶، ص ۷۲۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۱، ص ۴۶۰؛ ثعالبی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۲۲؛

سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۸ ش، ج ۳، ص ۲۴۱؛ البحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۴، ص ۵۷۹؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴ م، ج ۲۹، ص ۳۵۹؛ فضل الله، ۱۹۹۸ م، ج ۱۴، ص ۳۲۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲۰، ص ۱۲۰) و از منظر معنای لغوی، معنایی بیش از آنچه گفته شد در این منابع دیده نمی شود.

در این میان علامه مصطفوی با استفاده از معنای اصلی واژه، ظرافت و معنای خاصی به واژه داده است. ایشان در ابتدا اصل معنایی کلمه را این گونه بیان کرده است: «أنَّ الأصل الواحد فيها السكون والطمأنينة ورفع الإضطراب» (مصطفوی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۷۱)؛ «همانا اصل واحد در این کلمه، سکون و آرامش و رفع آشفتگی است». سپس در ادامه می گوید: «والأريكة فعلية: ما يتّصف بكونه ذا سكون وطمأنينة ليس فيه اضطراب» (مصطفوی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۷۱)؛ «و اریکه بر وزن فعلیة به این صفت متصف شده است؛ زیرا آرامش بخش است و در آن هیچ آشفتگی وجود ندارد».

جالب تر اینکه ایشان در ادامه کلامش گفته است: «فهذا المعنى يشمل مجموع ما يهيا بهذا المنظور من السرير والفرش والكرسي والبساط والستر، ويعبر عنها بالحجلة. فتخصيص الأريكة بالسرير أو بالبساط أو الفراش أو غيرها غير وجيه» (مصطفوی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۷۲)؛ «پس این معنا همه چیزهایی را شامل می شود که به این منظور تهیه شده است؛ از جمله تخت، تشک، صندلی، فرش و پرده، و از آنها به حجله تعبیر می شود؛ پس منحصر کردن اریکه به تخت یا تشک یا صندلی یا غیر آنها توجیهی ندارد».

درواقع علامه با استفاده از این «اصل معنایی» معتقد است «أريكة» صرفاً سریر نیست و نمی توان اریکه را منحصر در سریر و امثال آن دانست، بلکه هر چیزی را که باعث آرامش انسان می شود، اریکه می گویند و از آن جهت که سریرهای بهشتی در نهایت آرامش است و انسان در آنجا هیچ احساس خطر یا نگرانی بابت از دست دادن آنها نمی کند، قرآن کریم این سریر را به اریکه متصف کرده است (مصطفوی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۷۲).

نتیجه اینکه با توجه به کلام ایشان باید گفت در زبان عربی و قرآن کریم کلمه «أريكة» نه به معنای سریر است و نه نام سریری خاص، بلکه صفتی است با معنایی ظریف برای سریرهای بهشتی.

۳. الکعب

واژه «الکعب» در آیه «... وَاَسْحُوا بُرُؤُسَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (سوره مائده، آیه ۶) مورد بحث و اختلاف علمای شیعه و سنی قرار گرفته است و آنان بر اساس برداشت های لغوی و فقهی

خود از این واژه، آرای مختلفی ارائه کرده‌اند.

در میان اهل لغت درباره معنای کعب، اتفاق نظر دیده نمی‌شود. برخی لغویان کعب را «واژه‌ای معروف» می‌دانند که نیازمند توضیح نیست (ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۳۶۵). جوهری کعب را «استخوان برجسته کنار مفصل» می‌داند که بالاتر از قوزک قرار دارد (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۲۱۳). در المصباح المنیر آمده است: «اصمعی و جماعتی آن را "دو قوزک در دو طرف پا" دانسته‌اند و ابن‌اعرابی و جماعتی آن را "مفصل میان پا و ساق" گفته‌اند» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۳۴).

قول راغب در المفردات نیز ظاهراً مانند جوهری است (مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۷۱۳). خلیل نیز در العین همین سخن را گفته است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۰۷). ازهری نیز در تهذیب اللغة با عبارت «کعب الإنسان: ما أشرف فوق رُسْغِه عند قدمه» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۱۱)، همین معنا را تأیید کرده است. ابن‌اثیر غریب‌نویس نیز به همین معنا نظر دارد (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۴، ص ۱۷۸). تنها ابن‌فارس کمی متفاوت‌تر از بقیه با اشاره به «اصل معنایی» کلمه، معنایی متفاوت گفته است: «الكاف والعین والباء أصل صحيح يدلُّ على نتوُّ وارتفاع في الشيء» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۸۶) که شاید نزدیک‌ترین معنای بیان‌شده ازسوی لغویان به‌نظر جمهور علمای شیعه و همچنین نظر علامه باشد.

در تفسیر کلمه «الكعب» در میان مفسران شیعه و سنی نیز همین اختلاف نظر وجود دارد. برخی کعبین را دو قوزک کنار پا می‌دانند؛ برخی دیگر آن را برآمدگی روی پا می‌دانند؛ برخی دیگر نیز آن را ابتدای ساق پا؛ یعنی آخرین قسمت روی پا می‌دانند (طبری، ۱۹۸۰م، ج ۶، ص ۷۱؛ عیاشی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۷؛ طبرانی، ۱۹۸۳م، ج ۲، ص ۳۵۸؛ ثعلبی، ۱۳۸۱ق، ج ۴، ص ۲۴؛ طبرسی، ۱۹۹۵م، ج ۳، ص ۲۵۳؛ فضل‌الله، ۱۹۹۸م، ج ۸، ص ۶۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۲۲۵).

آنچه مهم است برخورد علامه با این کلمه بر اساس «اصل معنایی» است: «التحقیق أنَّ الأصل الواحد في المادَّة: هو النتوُّ في الشيء، أي تورّم وانتفاخ فيه متّصلاً في مادّي أو معنوی» (مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ج ۱۰، ص ۷۰)؛ «تحقیق این است که اصل واحد در این مادّه برآمدگی در شیء است؛ یعنی ورم و بادکردن در آن به شکلی که آن برآمدگی به شیء متصل باشد و این برآمدگی ممکن است مادی باشد (مثل سینه) یا معنوی باشد (مثل عزت و شرف)».

علامه پس از بیان معنای اصلی کلمه و ذکر برخی مصادیق برای آن می‌نویسد:

فإنَّ المراد هذان النّاتان في مفصل الساق والقدم، وإطلاق الكعب عليهما حقيقة كما قلنا في

تحقيق الأصل، ولا يصح تفسير الكعبين بالمفصل ولا بالناشز فوق القدم، فإنّ المفصل في نفسه ليس فيه تنوء وارتفاع إلا من جهة تنوّ في طرف العظم الملاقي، فلا يصدق عليه مفهوم الكعب (مصطفوی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱۰، ص ۷۱).

پس همانا مراد از کعبین، دو برآمدگی در محل اتصال پا و ساق است و بر اساس معنای اصلی که از کعب ارائه کردیم، اطلاق کعب بر این دو برآمدگی حقیقت است و تفسیر کعبین به مفصل پا و به دو قوزک بالای پا درست نیست؛ چراکه مفصل فی نفسه برآمدگی و بلندی ندارد و آنچه از برآمدگی در موردش ذکر شده، به دلیل استخوان [ساق] است که به آن چسبیده؛ پس مفهوم کعب بر آن صدق نمی‌کند.

ایشان با استفاده از معنای اصلی که برای ماده کعب معتقد است و ذکر کرده، تنها مصداق اصل مورد نظر را برآمدگی روی پا می‌داند و برای قوزک بالای پا و همچنین مفصل، برآمدگی قائل نیست؛ چه اینکه هر دوی این قسمت‌ها اگرچه در ظاهر برآمدگی دارند، در ذات هر دوی آنها برآمدگی وجود ندارد، بلکه به دلیل چسبیدن آنها به چیزی دیگر، نوعی برآمدگی ظاهری در آنها حاصل شده است؛ پس تنها چیزی که در پا دارای برآمدگی ذاتی است تا بتواند مصداق نتو شود، استخوان روی پا نزدیک به مفصل است که دارای برآمدگی است.

گفتنی است علامه طباطبایی نیز در این معنا و با همین فلسفه، با علامه مصطفوی هم‌نظر است و با پذیرش معنای برآمدگی و نتو عضو برای کعب و با بیانی همچون بیان مصطفوی، کعبین را به همان معنای برآمدگی روی پا دانسته و بر اساس همین استدلال، آرای فقهای شیعه را تأیید کرده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۵، ص ۲۲۴). البته جمهور علمای شیعه همین عقیده را دارند، اما سخن در نوع بیان و استدلال علامه طباطبایی است که مشابه بیان علامه مصطفوی است.

گفتنی است که اکثر منابع لغوی در معنای اصلی ماده کعب با ابن فارس و مرحوم مصطفوی هم‌رأی‌اند (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۱۸۶)، اما آنچه کار محقق مصطفوی را ممتاز می‌کند، استفاده از این معنا برای یافتن مصداق کعبین در آیه است.

۴. المولی

«مولی» از واژه‌هایی است که در قرآن و احادیث بسیار آمده و از این رو توجه لغویان، غریب‌نگاران و مفردنگاران را به خود جلب کرده است. این کلمه تنها در قرآن هجده بار آمده که دوازده بار آن در وصف خداوند متعال است. برخورد علامه مصطفوی با این واژه نیز مثل بسیاری

از واژگان قرآنی، با دیگران متفاوت است.

دوست، همسایه، سرپرست، برده، آقا، آزادشونده، آزادکننده، خویشاوند، پدر، پسر، برادر، عمو، پسرعمو، هم‌قسم، شریک، همراه، هم‌پیمان، دوست‌دار، و یاری‌کننده، معانی‌ای است که ازهری در التهذیب فی اللغة و ابن‌اثیر در النهایه برای آن ذکر کرده‌اند (ر.ک: ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۴۰۸؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۳۲۳؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۵، ص ۲۲۸). در دیگر منابع لغوی نیز معنای «شخص قریب و نزدیک به انسان» را ذکر کرده‌اند و در ادامه به‌عنوان مصداق به چند مورد از معانی یادشده اشاره کرده‌اند (ر.ک: راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۵؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۴۵۸؛ زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۶۸۹). در این میان «ولایت امر» که معنای مورد نظر ماست، در این کتاب‌ها به‌صورت کم‌رنگ ذکر شده و حتی در مواردی با وجود ذکر این معنا برای کلمه «مولی» و بیان روایت «من کنْتُ مولی فلهذا علی موله»، معنای ولایت امر را برای حدیث انتخاب نکرده‌اند (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۳۲۳؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۵، ص ۲۲۸). با توجه به هجده بار تکرار این واژه در قرآن کریم، برخورد مفسران نیز با آن درخور توجه است. عموم مفسران شیعه و اهل سنت، ذیل یکی از آیاتی که کلمه مولی در آن آمده است، واژه را بررسی کرده‌اند و بیشترشان ضمن توجه به معانی متعدد آن، به‌معنای «ولی امر و صاحب قدرت و اختیار بودن» نیز به‌عنوان یکی از معانی مولی برای خداوند سبحان اشاره کرده‌اند (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۷؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۸۶).

آنچه در مجموع از کلام لغویان و مفسران به‌دست می‌آید، وجود معانی مختلف برای کلمه مولی و تطبیق این معانی بر مصادیق خارجی در آیات و روایات است. طبیعتاً در چنین وضعیتی هر کس بر اساس اعتقاد خود معنایی را انتخاب می‌کند و آن را با مصداق مد نظرش تطبیق می‌دهد. علامه مصطفوی درباره این واژه نیز با مبنای اصل معنایی و به‌صورت خاص وارد شده است:

فظهر أنّ الأصل الثابت فی المادّة: هو الوقوع فیما وراء شیء، سواء كان بنظر التربية والتدبیر كما فی مقام الولاية. أو بنظر الخلاف والعداوة والإعراض كما فی وقوع فی محلّ فی مقابل شیء وفی جهة الإدبار منه.

ویلاحظ فی المعتنق والمعتق والناصر والعَمّ وابنه والحلیف والعصبة والصاحب والجار: الوقوع فی ورائهم (مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ج ۱۲، ص ۲۰۶).

پس مشخص شد که اصل ثابت در این ماده "پشت سر چیزی قرارگرفتن" است. حال این کار برای تربیت و تدبیر امور باشد، چنان‌که در مقام ولایت امر این چنین است، یا برای مخالفت و دشمنی و روگردانی باشد، چنان‌که در جایی که در مقابل چیزی قرار می‌گیریم یا به چیزی پشت می‌کنیم، و

در معنای آزادکننده و آزادشده و یاری‌کننده و عمو و پسرعمو و هم‌قسم و فامیل و همراه و همسایه، معنای "پشت سر قرارگرفتن" مشاهده می‌شود.

ایشان معنای اصلی این واژه را «پشت سر قرارگرفتن» می‌داند و در مانحن‌فیه، دلیل این پشت سر قرارگرفتن را این می‌داند که مولی، مربی و مدبر امور متولی است و در بیانی ظریف بر آن است که مولی در مانحن‌فیه یعنی: متولی پشت سر مولی قرار گیرد تا مولی بتواند امورش را تدبیر و رفتارش را تربیت کند و این نمی‌شود مگر با اطاعت محض از مولی. به تعبیر دیگر مولی مقام ولایت امر دارد و مربی، مدیر، راهنما و مرشد متولی است. علامه در ادامه آورده است:

والتعبير بالمولى دون الولي في هذه الموارد: للإشارة إلى التعظيم والتجليل في مقام الله سبحانه، فإنَّ صيغة مفعول للمكان تدلّ على تمركز الفعل ومحلّ تجمّعه ومورده ومصدره، وهذا بخلاف صيغة فاعل الدالة على اتّصاف بصفة. فظهر لطف التعبير بالصيغة في مواردها (مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ج ۱۲، ص ۲۰۷).

و استفاده کردن از کلمه "مولی" به جای "ولی" در این موارد [درباره خدای متعال] برای تعظیم و احترام به ذات باری تعالی است؛ چراکه صیغه "مفعول" برای مکان است و بر کانون فعل، محل اجتماع، مبدأ و مصدر فعل دلالت دارد؛ برخلاف صیغه "فاعل" که تنها بر اتصاف به صفت دلالت دارد؛ پس در استعمال کلمه "مولی" برای باری تعالی، زیبایی در تعبیر مشخص می‌شود.

ایشان در جملات یادشده، برخلاف کلام برخی لغویان که «ولی» را صاحب اختیار معنا کرده (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۵؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۴۵۸) و مولی را دارای معانی مختلف دانسته‌اند، معتقد است که واژه «مولی» اولاً به معنای ولایت امر و مدیریت متولی است؛ ثانیاً در جایی که شأنی همچون شأن خداوندی و امامت مطرح است، کلمه «مولی» بهتر است و به صورت کامل بر معنای مورد نظر دلالت دارد.

۵. الکفر

واژه «کفر» و مشتقات آن همچون کافر، کفروا، یکفرون و... از کلمات پرکاربرد در آیات و روایات است؛ ازاین‌رو علمای تفسیر، لغت و دیگر علوم درباره آن بسیار بحث کرده‌اند.

در منابع لغوی چند نوع برخورد با این واژه وجود دارد: برخی آن را «مخالف ایمان» دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۵۶؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۷۸۶؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۱۱۰؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۸۰۷؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۳۵؛ فیروزآبادی، ۱۹۵۲م، ج ۲، ص ۲۱۶). برخی دیگر کفر را دسته‌بندی و بر اساس مصادیق خاصی معنا کرده‌اند؛ مانند ابن‌اثیر که کفر را به «کفر جحود» و «کفر انکار» و «کفر نفاق» تقسیم و معنا کرده است

(ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۴، ص ۱۸۶). برخی دیگر نیز برای کفر به یک ریشه معنایی قائل شده و بر همین اساس، آن را معنا کرده‌اند. کسانی چون ابن فارس و راغب اصفهانی، معنای اصلی کفر را «الستر والتغطية» دانسته و بر اساس آن کافر را به «کسی که حق را می‌شناسد ولی آن را مخفی می‌کند» معنا کرده‌اند و کافر نعمت را کسی می‌دانند که با ترک شکر نعمت، به نوعی آن را می‌پوشاند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۹۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۱۴).

مفسران قرآن نیز بر همین اساس حرکت کرده و مشتقات این ماده را معنا کرده‌اند. انکار خداوند، عدم ایمان و پوشاندن نعمت‌های الهی، و تقسیم‌بندی انواع کفر با توجه به متعلق آن، خلاصه مهم‌ترین اقوال درباره مفهوم کفر در تفاسیر شیعه و اهل سنت است (طبری، ۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۱۹۵؛ حقیقی، ۱۹۸۵م، ج ۵، ص ۵۶؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۶، ص ۲۰۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۹۸).

علامه مصطفوی در تحقیق بر اساس مبنای خود ابتدا اصل معنایی مورد نظرش را بیان کرده است: «أَنَّ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِي الْمَادَّةِ: هُوَ الرَّدُّ وَعَدَمُ الْإِعْتِنَاءِ بِشَيْءٍ. وَمِنْ أَثَرِهِ: التَّبَرُّي، الْمَحْو، التَّغْطِيَةُ» (مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ج ۱۰، ص ۷۹)؛ «اصل واحد در این ماده، امتناع و عدم توجه به چیزی است و از آثار آن اعراض و محو شدن و پوشاندن چیزی است». آن‌گاه می‌گوید: «وَمِنْ مَصَادِقِهِ: الرَّدُّ وَعَدَمُ الْإِعْتِنَاءِ بِالْإِنْعَامِ وَالْإِحْسَانِ، الرَّدُّ وَعَدَمُ الْإِعْتِنَاءِ وَالتَّوَجُّهُ إِلَى الْحَقِّ فِي أَىِّ مَرْتَبَةٍ كَانِ» (مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ج ۱۰، ص ۷۹)؛ «از مصادیق آن امتناع و عدم توجه به انعام (نعمت‌دادن) و احسان است و همچنین امتناع و بی‌توجهی به حق در همه مراتبش است».

مصطفوی در جمع‌بندی نهایی‌اش می‌گوید: «فَالرَّدُّ وَعَدَمُ الْإِعْتِنَاءِ بِذَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ أَعْظَمُ الْكُفْرِ» (مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ج ۱۰، ص ۸۰)؛ «پس امتناع و بی‌توجهی به خداوند متعال، بزرگ‌ترین مراحل کفر است».

درواقع ایشان با محور و اصل قراردادن معنای «بی‌اعتنایی و بی‌توجهی»، پایه‌گذار معنایی جدید برای همه مشتقات کفر است. می‌توان گفت کار ایشان از معنایی که ابن فارس بیان کرده است نیز زیباتر به نظر می‌رسد. ابن فارس معنای اصلی کفر را «ستر» می‌داندست و همه مشتقات کفر را به نحوی به پوشاندن برمی‌گرداند، ولی مصطفوی قائل است که «بی‌اعتنایی و بی‌توجهی» معنای مشترک و اصلی در همه مشتقات ماده کفر است؛ بنابراین کفر درباره خداوند به معنای بی‌توجهی به جایگاه و منزلت و قدر الهی است. همچنین کفر نعمت به معنای بی‌اعتنایی به اهمیت نعمت است. به طور کلی کافر، بسته به متعلق کفر، شخصی است که به چیزی بی‌اعتنا و بی‌توجه باشد و بر اساس همین بی‌توجهی، خطایی عملی یا اعتقادی مرتکب شود؛ مثلاً در عمل، نواهی را

مرتکب می‌شود یا اوامر را ترک می‌کند و در اعتقاد، حقایق خلقت را انکار می‌کند. درواقع تفاوت معنایی که ایشان بیان کرده با بیان لغویان در این است که کفر نزد سایر لغویان فعل است، اما نزد مصطفوی باعث و مسبب فعل است. به دیگر سخن، آنچه در منابع لغوی و کتب تفسیری کفر نامیده می‌شود (مثلاً انکار خداوند)، در نظر مصطفوی نتیجه کفر (نتیجه بی‌اعتنایی و بی‌توجهی به جایگاه الهی) است، نه خود کفر.

نتیجه

علامه مصطفوی در همه مراحل بررسی واژگان، ضمن بیان مهم‌ترین اقوال لغویان و حتی برخی مفسران، بر اساس اصل معنایی واژه، معنای مورد نظر خود را ذکر می‌کند. با توجه به آنچه از اصل معنایی و پذیرش آن گفته شد (کبرای قضیه)، محور قراردادن اصل معنایی، پذیرفته همگان و قابل اعتماد است؛ بنابراین تغییرات معنایی و دقایق خاص معنایی که نتیجه محور قراردادن این اصل لغوی است، نه کاری سلیقه‌ای، که بر پایه یکی از اصول مسلّم زبان عربی است؛ ازاین‌رو نگارنده این مقاله معتقد است کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، از ارزشمندترین کتاب‌ها در زمینه کلمات قرآن است که اولاً در نوع خود بی‌نظیر است و ثانیاً با هدفی مشخص و بر اساس مبنایی مقبول، همه کلمات قرآن را بررسی و معنا کرده است. البته شاید گفته شود «اصل معنایی»، قاعده‌ای اجتهادی است و نمی‌توان به آن استناد کرد، ولی اولاً این اصل مقبول مهم‌ترین لغویان زبان عربی است و ثانیاً محور تفسیر کلمات در این کتاب، یک اصل پذیرفته‌شده لغوی است و اجتهاد بر محور آن از بسیاری اجتهادات موجود در برخی انواع تفسیر قرآن که نیازمند نوعی اجتهاد در تطبیق‌اند، ضعیف‌تر نیست.

منابع

١. قرآن كريم.
٢. ابن اثير جزري، مبارك بن محمد. (١٣٦٧ش). النهاية في غريب الحديث و الأثر. جامعه مدرسين.
٣. ابن انباري، محمد بن قاسم. (بي تا). شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات. تحقيق عبدالسلام هارون. دار المعارف.
٤. ابن خلكان. احمد بن محمد برمكي إربلي. (١٩٧٢م). وفيات الأعيان. دار صادر.
٥. ابن دريد، محمد بن حسن. (١٩٨٨م). جمهرة اللغة، دار العلم للملايين.
٦. ابن سيده، علي بن اسماعيل. (١٩٩٨م). المخصص في اللغة. دار الكتب العلمية.
٧. ابن سيده، علي بن اسماعيل. (١٤٢١ق). المحكم و المحيط الأعظم. دار الكتب العلمية.
٨. ابن شهر آشوب. (١٣٨٠ق). معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة و أسماء المصنفين قديماً و حديثاً. المطبعة الحيدرية.
٩. ابن عاشور، محمد الطاهر. (١٩٨٤م). تفسير التحرير و التنوير. دار التونسية للنشر.
١٠. ابن فارس، احمد بن فارس. (١٤٠٤ق). معجم مقاييس اللغة. مكتب الاعلام الاسلامي.
١١. ابن قتيبة، دينوري ابو محمد عبدالله بن مسلم. (١٣٩٣ق). تأويل مشكل القرآن. تحقيق السيد احمد صقر. دار التراث القاهرة.
١٢. ابن قتيبة، دينوري ابو محمد عبدالله بن مسلم. (٢٠٠٠م). تفسير غريب القرآن. دار الهلال.
١٣. ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤ق). لسان العرب. دار صادر.
١٤. احمد ابراهيم. (١٤٢٩ق). التحرير و التنوير. دار المحدثين.
١٥. ازهرى، محمد بن احمد. (١٤٢١ق). تهذيب اللغة. دار احياء التراث العربي.
١٦. امين، سيد محسن. (١٤٠٣ق). أعيان الشيعة. دار المعارف للطبوعات.
١٧. اندلسي، ابو حيان. (بي تا). البحر المحيط في التفسير. دار الفكر.
١٨. انصاري، ابوزيد. (١٩٨١م). النوادر في اللغة. تحقيق محمد عبدالقادر احمد. دار الشروق القاهرة.
١٩. آقابزرگ تهراني، محمد محسن. (بي تا). الذريعة إلى تصانيف الشيعة. دارالأضواء بيروت.
٢٠. بحراني، هاشم بن سليمان. (١٤١٦ق). البرهان في علوم القرآن. مؤسسة البعثة.
٢١. بلخي، مقاتل بن سليمان. (١٤٢٣ق)، تفسير مقاتل بن سليمان. تحقيق عبدالله محمود شحاته. دار إحياء التراث.

٢٢. ثعالبي، عبدالرحمن بن محمد. (بی تا). تفسیر الثعالبی. دار احیاء التراث العربی.
٢٣. ثعلبی، احمد بن محمود. (١٣٨١ ق). الكشف و البیان (تفسیر ثعلبی). دار احیاء التراث العربی.
٢٤. جزى الکلبی، ابوالقاسم. (١٩٩٥ م). التسهیل لعلوم التنزیل. دار الکتب العلمیه.
٢٥. جوهری، اسماعیل بن حماد. (١٣٧٦ ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة. دار العلم للملایین.
٢٦. حامد محمد شعبان. (١٤٣٤ ق). نشریه منبر الإسلام. شماره ١٢.
٢٧. حقى، اسماعیل بن مصطفى. (١٩٨٥ م). تفسیر روح البیان. دار احیاء التراث العربی.
٢٨. حموی، یاقوت. (٢٠١٢ م). معجم الأدباء إرشاد الأریب إلى معرفة الأديب. دار الغرب الإسلامی.
٢٩. حمیری، نشوان بن سعید. (بی تا). شمس العلوم. عالم الکتب.
٣٠. خویی، ابوالقاسم. (١٣٧٢ ه ش). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. بی نا.
٣١. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (١٤١٢ ق). مفردات ألفاظ القرآن. دار القلم.
٣٢. رمضان، عبدالنواب. (١٩٩٥ م). بحوث و مقالات فی فقه اللغة. مكتبة الخانجي.
٣٣. زبیدی، محمد مرتضی. (١٢٨٩ ق). تاج العروس من جواهر القاموس. دار الهدایة.
٣٤. زجاجی، عبدالرحمن بن اسحاق. (١٤٠٦ ق). اشتقاق أسماء الله. تحقیق عبدالحسین المبارك. مؤسسة الرسالة.
٣٥. زجاجی، عبدالرحمن بن اسحاق. (١٩٩٥ م). تفسیر رسالة أدب الكاتب. تحقیق دکتور عبدالفتاح سلیم. دار العروبة.
٣٦. زركشى، محمد بن عبد الله. (١٤١٠ ق). البرهان فی علوم القرآن. دار المعرفة.
٣٧. زركلى، خير الدين (١٩٨٩ م). الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین). دار العلم للملایین.
٣٨. زمخشری، محمود بن عمر. (١٤٣٠ ق). الكشف. دار المعرفة.
٣٩. زمخشری، محمود بن عمر. (١٩٧٩ م). أساس البلاغة. دار الصادر.
٤٠. زمخشری، محمود بن عمر. (٢٠٠٥ م). الفائق فی غریب الحديث. المكتبة العصرية.
٤١. زیدی، عبد الله یحیی. (١٩٨٥ م). غریب القرآن و تفسیره. عالم الکتب.
٤٢. سماح ادريس. (بی تا). قراءة نقدیة فی معجم مقاییس اللغة لابن فارس. مجله الآداب. شماره های ٧، ٨ و ٩.
٤٣. سیوطی، جلال الدین. (بی تا). معترك الأقران فی إعجاز القرآن. دار الفكر العربی.
٤٤. صفدی، خلیل بن ایبک. (١٣٨١ ق). الوافی بالوفیات. جهان.
٤٥. طباطبائی، محمد حسین. (١٣٩٠ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

٤٦. طبرانى، أبو القاسم سليمان بن أحمد. (١٩٨٣م). المعجم الكبير. تحقيق حمدى بن عبد المجيد السلفى. مكتبة العلوم والحكم.
٤٧. طبرسى، فضل بن الحسن. (١٩٩٥م). مجمع البيان فى تفسير القرآن. مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.
٤٨. طبرى، محمد بن جرير. (١٩٨٠م). جامع البيان فى تفسير القرآن. دار المعرفة.
٤٩. طريحي، فخر الدين بن محمد. (١٣٧٥ش). مجمع البحرين. تحقيق سيد احمد حسيني. كتابخانه مرتضى.
٥٠. طوسى، محمد بن حسن. (بى تا). التبيان فى تفسير القرآن. تحقيق احمد قصير عاملى. دار احياء التراث العربى.
٥١. طوسى، محمد بن حسن. (١٢٧١ق). فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول. كلكته.
٥٢. طيب حسيني، سيد محمود. (١٣٩٥ش). روش شناسى قاموس قرآن در شرح كلمات قرآن. مجله نامه جامعه.
٥٣. عز الدين اسماعيل. (١٩٦٧م). المصادر العربية و اللغوية فى التراث العربى. بى تا.
٥٤. عقيقى بخشايشى، عبد الرحيم. (١٣٨٢ش). طبقات مفسرين شيعه. نويد اسلام.
٥٥. عياشى، محمد بن مسعود. (بى تا). تفسير العياشى. مؤسسة البعثة.
٥٦. غازى مختار طلاس. (١٩٩٩م). احمد بن فارس اللغوى دراسة فى آرائه اللغوية و النحوية. دار الطلاس.
٥٧. فخر رازى، أبو عبد الله محمد بن عمر. (١٤٢٠ق). التفسير الكبير مفاتيح الغيب. دار احياء التراث العربى.
٥٨. فرايدى، خليل بن احمد. (١٤٠٩ق). كتاب العين. نشر هجرت.
٥٩. فضل الله، محمد حسين. (١٩٩٨م). من وحى القرآن. دار الملاك.
٦٠. فيروز آبادى، محمد بن يعقوب. (١٩٥٢م). القاموس المحيط. دار الجيل.
٦١. فيض كاشانى، محمد بن شاه مرتضى. (١٣٨٨ش). تفسير الصافى. ذوى القربى.
٦٢. فيومى، احمد بن محمد. (١٤١٤ق). المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى. مؤسسة دار الهجرة.
٦٣. قمى، عباس. (١٣٥٧ق). الكنى و الألقاب. بيدار.
٦٤. مصطفوى، حسن. (١٣٨٥ش). التحقيق فى كلمات القرآن الكريم. انتشارات علامه مصطفوى.

امتداد دانش معانی در سده اخیر حوزه علمیه قم؛ مطالعه موردی تفسیر المیزان*

محمد عشایری منفرد^۱

چکیده

علم معانی یکی از شاخه‌های سه‌گانه علوم بلاغی است. حوزه علمیه در طول عمر یک‌صد ساله خود همواره مشغول آموزش، ترویج و توسعه این علم بوده است. اینکه دانش معانی در بستر پویش یک‌صدساله حوزه علمیه قم، چه رشد و تغییری کرده مسئله‌ای است که در این مقاله بررسی شده است. این مقاله برای رسیدگی به این مسئله، تفسیر المیزان را انتخاب کرده و به‌صورت موردی، تطور علم معانی را در این تفسیر شریف بررسی کرده است. فرضیه تحقیق این است که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در مباحث مقدماتی و سرفصل‌های داخلی علم معانی نقد، نوآوری و قاعده‌افزایی قابل توجهی داشته است.

واژگان کلیدی: علم معانی، بلاغت، علامه طباطبایی، المیزان، حوزه علمیه قم

* این مقاله با حمایت دبیرخانه دائمی کنگره یک‌صدمین سالگشت باز تأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حایری^۱ تألیف شده است.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران.

رایانامه: m_ashayeri@miu.ac.ir

مقدمه

علوم ادبی بیش از ده دانش را شامل می‌شود. از این میان دانش بلاغت چنانکه برخی محققان نیز بدان تصریح کرده‌اند، دشوارترین دانش ادبی و در عین حال مؤثرترین دانش ادبی در فهم اعجاز قرآن است (ابن حجة، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۲۲). برخی نویسندگان هم‌روزگار ما ادعا کرده‌اند که از قرن دوازدهم هجری و پس از سیدعلیخان مدنی^۱، دانش بلاغت دیگر رشد و تغییر قابل توجهی را به خود ندیده است (مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۷). حوزه علمیه قم در یک‌صد سال اخیر اندیشمندانی را در خود پرورده است که هرچند به‌صورت مستقیم در علوم ادبی دست به تألیف نزده‌اند اما در خلال بحث از دانش‌های دیگر، به‌صورت ضمنی یا استطرادی در اندیشه نقد و نوآوری در دانش بلاغت نیز بوده‌اند. یکی از این اندیشمندان، علامه سیدمحمدحسین طباطبایی^۲ است که در تفسیر المیزان در مقام فهم و تحلیل آیات قرآن، بناگزی به تنقیح یا تحلیل ابزارهای ادبی تفسیر نیز پرداخته است.

ایشان مدتی نیز در درس علامه محمدجواد بلاغی^۳، که به کارآمدی داده‌های علوم ادبی در فهم قرآن کریم نگاه انتقادی ویژه‌ای داشته (بلاغی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۷ و ۳۸) شرکت کرده و ظاهراً با تأثر از این نگاه انتقادی، تعبد خاصی را که دیگر مفسران، نسبت به داده‌های علوم ادبی دارند، فرو نهاده است. شاید همین فرو نهادن نگاه تعبدی به داده‌های علوم ادبی، موجب اعتماد به نفس علمی در نقد داده‌های علوم ادبی شده باشد؛ از این‌رو مسئله این تحقیق آن است که طباطبایی^۴ در تفسیر المیزان داده‌های علم معانی را با چه تغییراتی مواجه کرده است؟

یکی از دانش‌های ادبی که داده‌های آن در تفسیر المیزان با نقد یا نوآوری مواجه شده، دانش بلاغت است. این مقاله با محور قرار دادن مقدمه علوم بلاغی و علم معانی می‌کوشد به نقدها و نوآوری‌هایی که حوزه علمیه قم از طریق تفسیر المیزان در گستره دانش معانی و مقدمات علم بلاغت ایجاد کرده، نگاهی توصیفی بیندازد. فرضیه نخست این تحقیق آن است که مباحث مقدماتی دانش بلاغت، در سرفصل‌هایی مانند وجه بلاغی زبان قرآن و تفاوت بلاغت قرآن با متون دیگر، تعریف صدق و کذب، امکان استعمال جمله‌ای واحد در معنای خبری و انشائی و... در تفسیر المیزان امتداد یافته است. فرضیه دوم این تحقیق نیز آن است که داده‌های دانش معانی نیز گاه مورد نقد و گاه مورد قاعده‌افزایی قرار گرفته است. از موارد نقد داده‌های علم معانی می‌توان به مواردی مانند نقد دیدگاه معروف کتب بلاغی در آیه «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ...» و از موارد نوآوری نیز می‌توان مواردی مانند تصویر صوتی در قرآن کریم، معناداری اسلوب نفی همراه با لام جحد، معناداری توسط بلاغی، عدول از مقتضای ظاهر حال در حرف خطاب اسمهای اشاره، معناداری مصدر

مضاف، دیدگاهی جدید در استعمال جمع و اراده مفرد، معناداری اسلوب‌های توصیف جمع با صفت مفرد و... اشاره کرد.

پیشینه تحقیق

پیش از این درباره جایگاه علوم ادبی در حوزه علمیه قم و نقش این حوزه شریف در پیش‌برد علوم ادبی پژوهشی انجام نشده است اما درباره تفسیر المیزان و توصیف نحوه به کارگیری داده‌های علوم ادبی در این تفسیر، پژوهشهایی انجام شده است که از میان آنها می‌توان به این مقالات اشاره کرد: مقاله «شیوه لغوی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان» که توسط عباس اقبالی در سال ۱۳۸۲ نگارش یافته، مقاله «نقش مجاز در تفسیر قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی» که توسط نسرين انصاریان و حسین شیرافکن در نشریه مطالعات ادبی متون اسلامی، سال پنجم زمستان ۱۳۹۹ شماره ۴ نگارش یافته، مقاله «مجاز در قرآن و شرایط آن با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی» که در نشریه مطالعات علوم قرآن سال دوم زمستان ۱۳۹۹ شماره ۴، توسط نسرين انصاریان نگارش یافته، مقاله «ارتباط علوم ادبی و قرآن (بررسی علم بیان با نگاهی بر آرای علامه طباطبایی و آلوسی)» که در سال ۱۳۹۸ توسط زهرا سلیمی در نشریه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم سال سوم پاییز و زمستان ۱۳۹۸، نگارش یافته، مقاله «بررسی تطبیقی کاربرد علوم ادبی در تفسیر المیزان و الکشاف» که در سال ۱۳۹۴ در مجله مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، شماره ۴، توسط مریم مظفری و عزت‌الله مولایی‌نیا نگارش یافته، مقاله «جایگاه ادب عربی در تفسیر المیزان» که توسط محمدعلی صفا، در نشریه فقه و حقوق نوین سال اول بهار ۱۳۹۹ شماره ۱، نگارش یافته است. این مقالات و مقالات دیگری که با عناوین مشابه منتشر شده‌اند، فقط به بررسی نحوه بهره‌گیری علامه طباطبایی از داده‌های علوم ادبی پرداخته و آن را توصیف، ریشه‌یابی یا نقد کرده‌اند. با این حال پژوهشی که به نوآوریهای ادبی علامه طباطبایی پرداخته باشد یافت نشد.

مفاهیم

علم معانی؛ علوم بلاغی پس از سکاکی به مجموعه‌ای از سه دانش معانی و بیان و بدیع اطلاق می‌شود (مطلوب، ۲۰۰۰م، ص ۲۳۶). علم معانی دانشی است که تراکیب کلام را از جهت مطابقت با مقتضای حال و دلالت بر معنای ثانویه مورد مطالعه قرار می‌دهد و در ابوابی مانند احوال اجزای کلام (مسند، مسندالیه، قیود)، قصر، فصل و وصل، ایجاز و اطناب و مساوات و...

سامان یافته است (سکاکی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۴۷).

مقدمه علوم بلاغی؛ از عصر سکاکی در کتب بلاغی افزون بر سه دانش معانی و بیان و بدیع، مقدمه‌ای در تعریف فصاحت و بلاغت و شروط هر یک از آن دو و چگونگی تقسیم علوم بلاغی به سه دانش معانی و بیان و بدیع ارائه شده است.

امتداد مقدمه علوم بلاغی در تفسیر المیزان

نخستین دانش از مجموعه سه‌گانه علوم بلاغی، دانش معانی است. در کتب بلاغی پیش از دانش معانی مقدمه‌ای نیز در باب علوم بلاغی ارائه می‌شود. بجا است در این جا نگاهی به نوآوری علامه طباطبایی درباره همین مقدمه بیندازیم آنگاه نوآوریها و نقدهای ایشان را به داده‌های دانش معانی بررسی کنیم.

در مقدمه علوم بلاغی برای بلاغت کلام شروطی ذکر شده است. خلاصه آن شروط این است که کلام برای بلیغ بودن، باید از عیوب مخل به فصاحت پیراسته و به مطابقت با مقتضای حال نیز آراسته باشد (مغربی، ۲۰۱۰م، ج ۱، ص ۱۳؛ تفتازانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳-۳۱). بلاغیان چنانکه از دیرباز ادعا کرده‌اند با همین تدبیر و تمشیت در طراحی دانش بلاغت می‌خواستند به درک ظرائف معانی و کشف وجوه اعجاز قرآن نائل شوند (همان). از منظر علامه طباطبایی^۱، چنین تعریفی از بلاغت برای درک بلاغت قرآن کریم لازم است اما کافی نیست. برای درک دقیق نقد علامه طباطبایی باید به تحلیلی که وی از وجه بلاغی قرآن کریم دارد بازگردیم.

علامه طباطبایی زبان را برخاسته از یک درک اجتماعی و برساخته‌ی آن درک اجتماعی می‌داند. از منظر علامه زبان هرکسی تابعی از درک اجتماعی او است. درک اجتماعی اغلب انسان‌ها سرشار از مسامحه و سهل‌انگاری است. برای مثال اغلب انسان‌ها امر کثیر را به‌صورت یک کل بدون استثناء، امر غالبی را به‌صورت امر دائمی، نادر را مانند معدوم و امور خرد و ناچیز را نیز به‌صورت امر معدوم درک می‌کنند. مشکل دومی که در فهم و درک انسان‌ها وجود دارد به محدودیت دانایی آنها باز می‌گردد درحالی‌که قرآن، کلام موجودی است که از این دو نقیصه منزّه است. روشن است که چنین مشکلی از درک اجتماعی انسان به زبان او سرایت می‌کند چنانکه منزّه بودن خداوند از این دو مشکل نیز به کلام او راه یافته است. این تفاوت را علامه تفاوت چشمگیری می‌داند که نتایج زبانی مهمی بر آن مترتب می‌شود؛ نتایجی از قبیل امکان اخذ به بسیاری از اطلاعات قرآنی (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۳۸۲) امکان ضمیمه کردن آیات نامرتبط‌نما برای برداشت معانی جدید و کمتر توجه شده (همان، ج ۱، ص ۷۳) و...

یکی از نتایجی که علامه از این ویژگی زبان قرآن به دست می‌آورد تفاوت بین بلاغت کلام خداوند با بلاغت کلام بشری است. چنین درکی از بلاغت قرآنی می‌تواند در طراحی دانشی که غایتش درک اعجاز قرآن است، اثر چشمگیری بر جای نهد.

از منظر علامه طباطبائی^{۱۱} سهم مهمی از بلاغت قرآن، به معانی و مقاصد قرآن باز می‌گردد اما وی خود تصریح می‌کند که این سخن با سخن بلاغیان که می‌گویند: "بلاغت از اوصاف لفظ نیست بلکه از اوصاف معنا است"، تفاوت دارد. چرا که بلاغیان وقتی سخن از معنای بلاغی می‌گویند، منظورشان معانی و مقاصدی است که حتی در کذب و هزل و فحش و تهمت بلیغانه نیز وجود دارد اما ما وقتی از اوصاف معانی و مقاصد قرآنی سخن می‌گوییم منظورمان همان چیزی است که خداوند به حکیم بودن، نور مبین بودن، فرقان بودن، هادی بودن، قول فصل بودن و هزل نبودن «إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ» (طارق: ۱۳ و ۱۴)، عدم امکان رهیافت باطل به آن «کتاب عزیز لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه» شفاء و رحمت بودن و غیرقابل درک بودن برای انسان‌های ناپاک «لا یمسه إلا المطهرون» و... وصف کرده است (همان، ج ۱۰، ص ۱۶۶-۱۶۷).

امتداد دانش معانی در تفسیر المیزان

برخی از داده‌های علم معانی در تفسیر المیزان با نقد و نوآوری علامه طباطبائی^{۱۲} مواجه شده است که عبارت‌اند از:

۱. تفاوت میان کلام و حدیث؛ موضوع علم معانی

ادیبان ترکیب مشتمل بر اسناد تام را جمله و ترکیب مشتمل بر اسناد تامی را که سکوت بر آن صحیح باشد، کلام نامیده‌اند (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۷). در علوم ادبی از جمله و کلام، سخن به میان آمده و تفاوت آنها نیز مشخص شده اما نه دانش نحو و نه دانش بلاغت به چیزی فراتر از کلام نیندیشیده‌اند. سکاکی موضوع علم معانی را تراکیب البلغاء می‌دانست (سکاکی، ۱۴۲۰، ص ۲۴۷). کلمه تراکیب به ترکیبهای کوچکتر از جمله نیز قابل انطباق است. از عصر خطیب قزوینی موضوع دانش معانی از تراکیب البلغاء که سکاکی بدان تصریح کرده بود، به "الفاظ عربی" تغییر یافت (قزوینی، ۲۰۱۰م، ص ۲۳-۲۴) اما منظور او از الفاظ عربی، چیزی فراتر از جمله نبود. علامه طباطبائی با الهام از قرآن کریم، بر آن است که در بررسی بلاغت یک متن باید به عنصری فراتر از ترکیب، جمله و کلام اندیشید. او خود این عنصر را با الهام از آیه مبارک «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ»، "حدیث" نامیده و رابطه بین کلام و حدیث را عام و خاص مطلق می‌داند و

می‌نویسد: «ما هر کلامی را حدیث نمی‌نامیم مگر اینکه مشتمل بر غرضی مهم باشد و سینه به سینه قابل نقل باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۱۶۶-۱۶۷). درست است که علامه طباطبایی این سخن را در بررسی تحدی و اعجاز قرآن مطرح کرده ولی با توجه به اینکه بلاغت کلام را نیز در همین جا توضیح داده، مجموعه سخن نشان می‌دهد که این سخن را فقط درباره زیبایی‌شناسی قرآن کریم مطرح نکرده بلکه درباره مطلق زیبایی و بلاغت زبان مطرح کرده است. این سخن علامه طباطبایی به نقطه نظر زبان‌شناسان جدید در تفکیک جمله از نص بی‌شبهت نیست. زبان‌شناسان غربی مانند دوسوسور تا نیمه نخست قرن بیستم، واحد زبان را جمله می‌دانستند (العبد، ۲۰۰۷م، ص ۳۴-۳۵؛ الوداعی ۲۰۱۳م، ج ۱، ص ۳۴۱) اما از نیمه دوم قرن بیستم، جمله را در رساندن مقصود متکلم ناکافی یافته و واحد زبان را «نص» قرار داده و در تعریف آن گفته‌اند: به جملاتی پی‌درپی که بین آنها علقه دلالتی (انسجام) یا ارتباط شکلی (اتساق) وجود داشته باشد، نص اطلاق می‌شود (خطابی، ۲۰۰۶م، ص ۱۳؛ الوداعی، همان). در دانش‌های زبانی جدید برای کیفیت تشخیص نص از غیر نص هفت معیار ذکر شده است (دی بوجراند، ص ۱۰۳-۱۰۵). تفاوت آنچه علامه طباطبایی کشف کرده با آنچه که زبان‌کاوان جدید از آن سخن می‌گویند این است که یافته علامه طباطبایی^{۱۱} بنیاد قرآنی دارد و برآمده از نظریه ایشان در اعجاز قرآن است که از آیات تحدی برداشت شده است.

۲. تعریف صدق و کذب و عنصر مقتضای حال

یکی از مسائلی که در آغاز علم معانی از آن بحث می‌شود، تعریف صدق و کذب است. مشکل بلاغت‌نویسان در تعریف صدق و کذب این بوده که آنچه که باید معیار تشخیص صدق و کذب قرار بگیرد، واقع خارجی است یا اعتقاد متکلم؟ اقوال و دیدگاه‌هایی که در تعریف صدق و کذب وجود دارد نیز گرداگرد همین مشکل می‌گردد. علامه طباطبایی، اما، در تعریف صدق و کذب از معیار دیگری به نام مقتضای حال نیز نام برده است.

وی در محاجه با یکی از مفسران که ادعا کرده بود کلمه «نساءنا» در آیه مباهله اگر بخواهد طبق ادعای شیعیان بر یک زن (حضرت صدیقه طاهره^{۱۲}) دلالت کند، موجب کاذب شدن گزاره قرآنی می‌شود (رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۲۲)، به تحلیل جدیدی از صدق و کذب دست یافته است. بر اساس تحلیل علامه طباطبایی، کلام گاه به جای مطابقت با واقع خارجی با مقتضای حال مخاطب مطابقت دارد و همین برای صدق گزاره کافی است. علامه در مقام ارائه مثال نوشته است: اگر بخواهید قبیله‌ای ناشناس را که از اعضای قبیله شما بی‌خبر هستند، تهدید کنید و به آنها

بگویید که با تمام قوا با آنها می‌جنگید، طبق مقتضای حال باید به آنها بگویید: ما با همه مردان و زنان و فرزندانمان با شما می‌جنگیم. چنین جمله‌ای با مقتضای حال مطابقت دارد چرا که طبیعتاً هر قبیله‌ای باید تعدادی زن و مرد و فرزند داشته باشد و غرض تهدید کنندگان هم این است که بگویند همه این اجزای قبیله یک واحدی هستند اما در اینجا اگر به خاطر اینکه در قبیله شما فقط دو فرزند وجود دارد بگویید: ما با همه مردان و زنان و دو فرزندمان با شما می‌جنگیم، کلامی ارائه شده که با مقتضای حال مخاطب مطابقت ندارد. حال اگر بخواهید قبیله‌ای آشنایی را به مهمانی دعوت کنید، حال اقتضا می‌کند که بگویید ما خودمان، زنانمان و دو فرزندمان در خدمت شما هستیم. علامه بعد از ارائه این مثالها، این جمع‌بندی را به دست می‌دهد که: «پس طبع و عادت گفتاری و ظاهر حال، یک اقتضائی دارد و واقعیت خارجی نیز یک اقتضائی دارد. گاه پیش می‌آید که این دو اقتضا با یکدیگر منافات پیدا می‌کنند. اگر کسی در چنین منافاتی کلامش را طبق مقتضای حال صورت‌بندی کند و از واقع خارجی اعراض کند، کاذب شمرده نمی‌شود.» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۳۹).

۳. کشف یکی از صنایع ادبی قرآن در کنار نقد دیدگاه بلاغیان در آیه انفاق

بر اساس دیدگاه رایج بلاغیان، آیه مبارک «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ الدِّينِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ: از تو می‌پرسند که چه انفاق کنند؟ بگو آنچه از مال خود انفاق می‌کنید، برای پدر و مادر و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و رهگذران باشد، و هر کار نیکی که کنید خدا به آن آگاه است.» (بقره: ۲۱۵). یکی از مصادیق آشکار اسلوب الحکیم است که در آن، خداوند متعال پرسش «چه چیزی انفاق کنیم؟» را رها کرده و به پرسش پرسیده نشده‌ی «به چه کسانی انفاق کنیم؟» پاسخ داده است (مغربی، ۲۰۱۰م، ج ۱، ص ۳۸). علامه طباطبایی بر خلاف تصور رایج بلاغیان معتقد است که خداوند پاسخ پرسش اول را رها نکرده بلکه همراه با یک توضیح اضافی درباره آخذان انفاق، به آن سوال نیز پاسخ داده و به سوال کنندگان فهمانده است آنچه که انفاق می‌کنند باید یا مال باشد (من خیر) و یا عمل خیر «وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» بنابراین وقتی خداوند به پرسش پرسیده شده پاسخ داده است، نمی‌توان ادعا کرد که در این آیه پاسخ پرسش پرسیده شده مهمل نهاده شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۶۰). البته علامه معتقد است اینکه خداوند با ظرافت، پاسخی را به پاسخی دوم بکشاند، یکی از صنایع بلاغی اختصاصی قرآن است و در جاهای دیگری از این کتاب کریم نیز نظائری دارد. بر اساس تلقی رایج بلاغیان، این اسلوب قرآنی یکی از اسلوب‌های

مأنوس در زبان عربی است که در ادب عربی برای آن نمونه‌های دیگری نیز وجود دارد (تفتازانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۱) اما بر اساس تحلیل علامه طباطبایی^۱ این اسلوب یکی از اسلوب‌های اختصاصی قرآن کریم است. او خود با صراحت نوشته است: «این یکی از لطیف‌ترین صنایع ادبی مختص به قرآن کریم است» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۶۲).

۴. نظریه بلاغی در اسالیب توصیف موصوف جمع یا مثنی با صفت مفرد

یکی از اسلوب‌های قرآن کریم که مورد توجه بلاغت‌نویسان قرار نگرفته، اسلوب توصیف موصوف جمع با صفت مفرد است. برای مثال در آیه «وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ» (التوبة: ۶۲) کلمه «أحق» که مفرد است خدا و رسول را توصیف می‌کند چنانکه در آیه مبارک «فَأْتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الشعراء: ۱۶) ضمیر مثنی (در اینجا مراد موسی و هارون^۲ است) به وسیله «رسول» که کلمه مفردی است توصیف شده ولی در جای دیگری مطابقت با موصوف رعایت شده و آمده است: «إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ» (طه: ۴۷). این اسلوب، اسلوب کم‌کاربرد نیست و در جاهای دیگری از قرآن نیز به کار رفته است از جمله: «وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ» (مؤمنون: ۵۰) که در آن مریم و فرزندش به جای آنکه دو آیه (آیتین) شمرده شوند، آیه واحدی (آیه) شمرده شده‌اند، یا آیه «مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ» (آل عمران: ۷) که در آن «هن» را به جای آنکه با کلمه "امهات" توصیف کند با کلمه «ام» توصیف کرده است. با این حال این اسلوب مورد توجه ارباب بلاغت قرار نگرفته اما علامه طباطبایی سعی کرده است برای این اسلوب دیدگاه بلاغی ارائه کند.

علامه طباطبایی معتقد است در آیاتی که این اتفاق رخ نموده، خداوند در صدد آن است که شیئی غیرواحد را نازل منزله شیئی واحدی قرار دهد. برای مثال در آیه مبارک «كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا» (مریم: ۸۲) خداوند در صدد بیان عاقبت اخروی بت‌پرستی است و می‌خواهد بفهماند همه بت‌هایی که بت‌پرستان پرستیده‌اند، به صورت یک‌پارچه به یک مخالف واحدی برای آنان تبدیل خواهند شد (همان، ج ۱۴، ص ۱۰۸). چنانکه در تفسیر آیه «هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ» (آل عمران: ۷) نیز تصریح کرده است که خداوند با مفرد آوردن کلمه «ام» می‌خواهد بفهماند که این آیات محکم چنان با یکدیگر سازگار و متفق و منسجم هستند که گویا شیئی واحد و یک‌پارچه‌ای هستند (همان، ج ۳، ص ۲۰).

۵. استعمال جمع و اراده مفرد

یکی از مسائل نسبتاً دشوار زبان قرآن این است که در قرآن کریم گاه برای معنای مفرد، کلمه جمع به کار رفته است. مفسران و ارباب علوم قرآنی از دیرباز به این مسئله پرداخته و غالباً آن را یکی از مجازهای قرآنی قلمداد کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۳۵). علامه طباطبائی^۱ کاربرد لفظ جمع و اراده مفرد را در ذیل آیات مختلفی از قرآن کریم بررسی کرده است. وی انکار نمی‌کند که مدلول جمع وسیعتر و بیشتر از مدلول مفرد است و با تکیه بر این ضابطه به کشف لطائف معنایی برخی از آیات قرآن نیز پرداخته است طباطبائی (۱۳۹۰ق، ج ۱ ص ۱۶۷ و ج ۴ ص ۲۷۸ و...). در اندیشه علامه طباطبائی^۲ اسلوب استعمال لفظ جمع به قصد مفرد، به دو دسته تقسیم شده است: نخست اسلوب استعمال لفظ جمع برای مصداق مفرد و دوم اسلوب استعمال لفظ جمع برای معنای مفرد. از منظر علامه طباطبائی در برخی از آیات مانند آیه مبارک مباحله درست است که کلمه «نساء» به صورت جمع به کار رفته ولی معنای آن مفرد نیست بلکه همان معنای جمعی را افاده می‌کند اما مصداق آن مفرد است؛ یعنی پیامبر خدا ﷺ طبق مقتضای حال وعده کرد که همه نساء منتسب به خودش را در مباحله شرکت بدهد اما با آوردن حضرت صدیقه طاهره^۳ خواست بفهماند که نساء فقط یک مصداق دارد (همان، ج ۲، ص ۲۲۳)، اما در برخی آیات دیگر کلمه جمع به کار رفته و معنای مفرد اراده شده است. در این موارد علامه دیدگاهی دارد که دیدگاه منحصر به فردی است. وی معتقد است در گزاره‌هایی که حکم به کلمه‌ی جمع نسبت داده شده ولی مفرد اراده شده، در حقیقت متکلم می‌خواهد ادعا کند که این حکم از افراد متعددی قابل تحقق است اما در جاهایی که این حکم از افراد متعدد قابل تحقق نیست باید کلمه مفرد به کار برود. علامه آیاتی را برای نمونه آورده است که در آنها حکم از افراد متعدد قابل تحقق نبوده و برای همین کلمه مفرد به کار رفته است. مانند آیه‌ی «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (النحل: ۱۰۳) و آیه‌ی «إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ... وَ امْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ» (الأحزاب: ۵۰) و... (همان، ج ۳، ص ۲۲۵). هر چند جناب علامه توضیحی درباره استشهاد به این دو آیه بیان نفرموده ولی به نظر می‌رسد در آیه نخست می‌خواهد بیان کند که چون در تمام مکّه یک نفر در مظان تعلیم به پیامبر بود، برای همین کلمه «بشر» و کلمه «الذی» به صورت مفرد به کار رفته است و در آیه دوم نیز می‌خواهد بیان کند که حکم جواز هبه نفس توسط زوجه اختصاص به پیامبر دارد و برای دیگر مؤمنان جایز نیست کلمه «النبی» و «لک» به صورت مفرد به کار رفته است.

در توضیح و تکمیل سخن علامه این نکته را نیز باید افزود که خداوند در پاره‌ای موارد می‌خواهد به مسلمانان نشان بدهد که اکتساب برخی فضیلتها برای همگان ممکن بود اما فقط یکی از مسلمانان موفق به کسب این فضیلت شد.

۶. معنانشناسی اسلوب نفی کان همراه با لام جحد

یکی از اسلوب‌های زبان عربی اسلوب لام جحد است که در حیّز کان منفی به کار می‌رود. مشهور نحویان بر آن‌اند که لام در این اسلوب، برای تأکید نفی آمده است (ابن هشام، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۱۱). در مقابل قول مشهور، باید از دیدگاه نجم الانمه شیخ رضی الدین استرآبادی یاد کرد که معتقد است این لام هنوز معنای اصلی خود را در بر دارد (استرآبادی، ۱۳۸۴، ج ۴ ص ۶۲-۶۱) اما علامه طباطبایی معتقد است این اسلوب معنای خاصی دارد. با این حال درباره معنای بلاغی این اسلوب، هیچ مطلبی در منابع بلاغی دیده نشد؛ از این رو علامه طباطبایی را باید نخستین کسی دانست که به این اسلوب، نگاه بلاغی افکنده است.

از منظر علامه طباطبایی رحمته‌الله جمله‌ی مشتمل بر لام جحد، اگر به موجودی غیر از خدای متعال اسناد یافته باشد، به یک معنا و اگر به خداوند متعال اسناد یافته باشد به معنای دیگری است. وی برای جمله‌ای که به غیر خداوند اسناد یافته باشد، این توضیح ساده را بیان کرده است: «جمله‌ی "ما کنت لآتی فلانا" یا جمله‌ی "ما کنت لا کرم فلانا و قد فعل کذا"، بدین معنا است که من هرگز حاضر نیستم به نزد فلانی بیایم، و نمی‌توانم خود را آماده و حاضر کنم که وی را اکرام کنم با آن کارهایی که کرد.

ظاهراً از منظر علامه رحمته‌الله جمله مشتمل بر لام جحد اگر برای بیان فعل خداوندی به کار رفته باشد، دلالت بر سنتهای الهی می‌کند؛ از این رو آیه‌ی «مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ» نیز معنایش این است که خداوند حاضر نبوده و نیست که مؤمنان را بر این حال که شما دارید واگذارد، مگر آنکه پلید را از پاکیزه متمایز کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۲۰۳). وی دست کم پنج مرتبه در تفسیر آیات مشتمل بر لام جحد، که فعلی را به خداوند نسبت داده‌اند، مفاد آیه را بر سنت الهی حمل کرده است (همان، ج ۴، ص ۷۹، ج ۹ ص ۳۹۸، ج ۱۱، ص ۶۰، ج ۱۶، ص ۱۲۷ و ج ۱۷، ص ۵۸). علامه رحمته‌الله هر چند در تفسیر این آیات، تصریح نکرده است که سنت بودن این فعل الهی را از اسلوب لام جحد برداشت می‌کند اما از کنار هم نهادن همه این موارد اطمینان نسبی قابل قبولی حاصل می‌شود که آنچه علامه طباطبایی را وادار کرده در فهم همه این آیات، فعل الهی را بر سنت خداوندی حمل کند، به کار رفتن اسلوب لام جحد در

این آیات شریف است. آیات پنج‌گانه‌ای که علامه صراحتاً در تفسیر آنها فعل الاهی را بر سنت خداوندی حمل کرده عبارت‌اند از:

مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ ... (آل عمران: ۱۷۹)

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ (توبه: ۱۱۵)

وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ (هود: ۱۱۷)

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (عنکبوت: ۴۰)

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا (فاطر: ۴۴)

به نظر می‌رسد آنچه جناب علامه در بیان معنای عرفی این اسلوب ارائه کرده با حمل این اسلوب بر معنای سنن الاهی در جایی که فعل الاهی را بیان می‌کند، نه تنها منافاتی ندارد بلکه با یکدیگر تناسب کافی نیز دارند. طبق نظریه حقیقت قرآنی (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۶۶) این امکان وجود دارد که یک اسلوب با اینکه در زبان عرفی معنای خاصی دارد، در زبان قرآن به تدریج در معنای مشخص دیگری وضع پیدا کند. بنابراین مستبعد نیست که علامه رحمه الله به طور کلی از مجموعه استعمالات قرآنی این اسلوب به چنین درکی رسیده باشد.

۷. دوسویه اخبار و انشا

در علوم ادبی کلام به کلام انشائی و کلام اخباری تقسیم شده است (تفتازانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶). مقتضای تقسیم این است که قسیمها با یکدیگر متباین و غیرقابل جمع باشند. از منظر زبان‌کاوان مسلمان به مقتضای تقسیم و هم‌چنین به اقتضای تعریفی که برای کلام خبری و انشائی ارائه شده، امکان جمع بین کلام اخباری و کلام انشائی وجود ندارد. باین حال در علوم ادبی بیان شده است که گاه کلام خبری با غرض انشائی و گاه کلام انشائی با غرض اخباری به کار گرفته می‌شود (همان، ص ۲۰۰-۲۲۷). بی‌تردید منظور بلاغیان این است که هریک از کلام اخباری و انشائی وقتی در معنای دیگری به کار رفتند، دیگر معنای اصلی خود را در بر ندارند. این بدان معنا است که از منظر بلاغیان کلام همواره یا اخباری است یا انشائی. اهل تفسیر و فقهات به این ضابطه چنان پایبند هستند که گاه حاضر نشده‌اند جمله‌ای را که صریح در اخباری بودن است بر انشای وجوب حکم شرعی حمل کنند و به طور کلی نزاع در این که جمله اخباری یا انشائی است نزاع دامنه‌داری است که نشان می‌دهد همواره جمله را یا اخباری می‌دانسته‌اند یا انشائی و راه سومی برایشان متصور نبوده است. یکی از مفسران در ذیل آیه‌ی مبارک «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَ

الْمَحْرُومِ» (ذاریات: ۱۹) گفته است که این آیه در صدد انشای وجوب برای زکات اصطلاحی نیست، چون در صدد اخبار از اوصاف مؤمنان است نه در صدد انشای واجبات (آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۴، ص ۱۴۵؛ نیز ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۷۸۲؛ قونوی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۱، ص ۱۷۵؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۴؛ عاملی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۲۶؛ لنکرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۷).

علامه طباطبایی در واکاوی زبان قرآن دسته‌ای از جملات اخباری را یافته و در کنار هم نهاده، که همزمان هم معنای اخباری خود را حفظ کرده‌اند و هم معنای انشائی دارند. آیه مبارک «فیه آیاتٌ بَیِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل‌عمران: ۹۷) که در صدد اخبار از مفاخر و شرافت‌های بیت الله الحرام است می‌فرماید؛ سه آیه‌ی روشنی که نشانه این شرافت هستند عبارت‌اند از: مقام ابراهیم، امن بودن منطقه و وجوب حج. دو جمله «مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» و «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» وقتی در سیاق این عبارت قرار می‌گیرد خبر دادن از یک واقعیت (شرافت بیت‌الله) است، اما همین دو جمله، درست در همان زمانی که این خبر را می‌دهند هر کدام یک حکم شرعی را نیز انشا می‌کنند؛ جمله نخست، رعایت امنیت حرم را واجب کرده و جمله دوم نیز حج را بر مستطیعان واجب می‌کند.

علامه طباطبایی که خود کاشف این دوسویگی شگفت‌آور در زبان قرآن است در بیان این شگفتی می‌نویسد: «این از شگفت‌آورترین اسلوب‌های قرآن است، زیرا در آن، کلامی که برای غرضی خاص آمده بیان غرضی دیگر را نیز بر عهده دارد...» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۳۵۳). علامه در ادامه، آیات دیگری از قرآن کریم مانند آیه مبارک «وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّهُ أَنِّي مَسْنِي الشَّيْطَانُ يَنْصُبْ وَعَذَابٍ أَلَكُ مِنْ بَرِّجٍ لَكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ...» را نیز از مثالهای دیگر همین دوسویه شگفت‌آور دانسته است (همان).

در اینجا ذکر این توضیح بایسته است که گاهی یک کلام به‌صورت مطابقی بر معنای اخباری و به‌صورت التزامی بر معنای انشائی و گاهی بر عکس، دلالت می‌کند. در چنین تعبیری بین مدلول مطابقی و مدلول التزامی ملازمه عرف‌پسندی وجود دارد که همین ملازمه موجب انتقال ذهن از معنای مطابقی به معنای التزامی می‌شود. بی‌گمان منظور جناب علامه از اسلوب‌های دوسویه اخباری-انشائی، که با این همه شوق و وجد از شگفت‌آور بودن آن داد سخن داده، این نوع از دلالت التزامی نبوده است.

۸. مصدر مضاف

مصدر در زبان عربی در اسلوب‌های متعددی به کار می‌رود. مصدر اگر مصدر صریح باشد، گاه مانند «فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكَفَرِهِمْ...» (نساء: ۱۵۵) به صورت مضاف به فاعل، گاه مانند «إِخْرَاجُ أَهْلِهِ» (بقره: ۲۷۷) به صورت مضاف به مفعول، گاه مانند «هُدًى مِّنْ رَبِّهِمْ» (بقره: ۵) به صورت غیر مضاف اما مقید به فاعل، گاه مانند «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲) به صورت غیر مضاف اما مقید به مفعول و گاهی نیز مانند «قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَ مَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ» (بقره: ۲۶۳) به صورت مطلق و غیر مضاف به کار می‌رود. چنانکه اگر مصدر مؤول باشد نیز در قالب اسلوب‌های گوناگونی به کار می‌رود. واقعیت این است که نحویان و بلاغیان درباره تفاوت این اسلوب‌های استعمال مصدر توضیح روشنی بیان نکرده‌اند. هر چند نباید انکار کرد که اشارات گذرا و مبهمی در برخی آثار دیده می‌شود. برای مثال می‌توان به توضیحی که عباس حسن درباره ظرائف معنایی مصدر مؤول بیان کرده، اشاره کرد (حسن، ۱۹۶۶م، ج ۴، ص ۲۶۵؛ عشایری منفرد، ۱۳۹۱ش، ص ۱۷).

در اندیشه‌ی علامه طباطبایی^۱ تفاوت معناشناختی مهمی که بین مصدرهای گوناگون وجود دارد این است که برخی از آنها (مصدر مضاف) بر "وقوع و تحقق حدث" دلالت می‌کنند اما برخی دیگر (مصدر غیر مضاف) بر "وقوع حدث" دلالت نمی‌کنند؛ براین اساس جمله «اعجبنی قولک الحق» یا «اعجبنی قول الحق» در جایی به کار می‌رود که سخن حق، محقق شده باشد اما در جایی که سخن محقق نشده باشد باید به او بگوییم: «اعجبنی قول منک»، یا «اعجبنی أن تقول حقاً» یا «اعجبنی أنك تقول حقاً» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۳۰۵ و ج ۱۰، ص ۵۸-۵۹). در این دیدگاه وقتی مصدری به معمولش (چه فاعلش چه مفعولش چه معمولی دیگر) اضافه می‌شود نشانه‌ی این است که آن حدث، وقوع و تحقق یافته اما وقتی مصدری اضافه نشده (مثل قول منک) یا با حرف مصدری (أن یا أن) به کار رفته باشد نشانه‌ی عدم تحقق و وقوع است.

قانون‌گذار در بیان احکام شریعت، مکلفان را به چیزی امر می‌کند که هنوز محقق نشده است و باید توسط مکلف محقق شود. اگر سخن علامه طباطبایی درست باشد، در گزاره‌هایی که احکام شرعی را بیان می‌کنند نیز انتظار است مصدری که دال بر وقوع نیست به کار برود. جالب این که در آیاتی که در صدد بیان احکام شریعت یا دعوت به یک امر خاصی هستند نیز از چنین مصدرهایی استفاده شده است. علامه طباطبایی آیاتی مثل آیه‌ی مبارک «أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ» (رعد: ۳۶)، و «أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (یوسف: ۴۰) و... را به عنوان نمونه‌هایی ارائه کرده است که در آنها امر تشریعی خداوند به مصدر مؤول - که دال بر تحقق نیست - تعلق گرفته است. علامه به تصریح می‌نویسد:

«مثلاً در جمله‌ی «أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ» (بقره: ۱۸۴) که مصدر مؤول به کار رفته، دلالت بر روزه‌ی انجام شده ندارد اما در جمله‌ی «إِنْ كُنَّا عَنْ عِبَادَتِكُمْ لِغَافِلِينَ» (یونس: ۲۹) که مصدر مضاف به کار رفته تنها در قیامت به پیروان خود می‌گویند ما از "عبادتهای انجام شده‌ای" که شما ادعا می‌کنید بی‌خبریم.» (همان، ج ۱۰، ص ۵۹).

این دیدگاه علامه طباطبائی، ریشه در یکی از سخنان عبدالقاهر جرجانی دارد. عبدالقاهر در شرح یکی از ابیات متنبی این نکته را متذکر شده بود که مصدر مضاف به فاعل، بر تحقق و وقوع دلالت می‌کند. وی در توضیح سخن خود به این بیان عرفی استناد کرده بود که مثلاً وقتی خروج محقق نشده و می‌خواهیم دلیل محقق نشدن را بیان کنیم، از مصدر مضاف استفاده نمی‌کنیم و نمی‌گوییم: «لیس الخروج فی مثل هذا الوقت من عادتی» بلکه از مصدر غیر مضاف استفاده می‌کنیم و می‌گوییم: «لیس الخروج فی مثل هذا الوقت من عادتی» (جرجانی، ۲۰۰۱م، ص ۳۶۰-۳۶۱). با این حال سخن علامه طباطبائی با سخن عبدالقاهر تفاوتهایی نیز دارد که در جای خود بررسی و نقد شده است (عشایری منفرد، ۱۳۹۱ش، ص ۱۷-۲۰).

۹. عدول از مقتضای ظاهر حال در حرف خطابِ اسماء اشاره

در ساختار اسماء اشاره‌ای مانند «ذلک» کاف خطاب، وضعیت مخاطب را مشخص می‌کند. چنین کلمه‌ای افزون بر این که جنس و تعداد مشارالیه و فاصله مشارالیه را مشخص می‌کند، با حرف کاف خطاب این نکته را نیز بیان می‌کند که مخاطب مفرد مذکر بوده است؛ یعنی مشیر مشارالیه را به یک مرد نشان داده است. در قرآن کریم نیز وقتی زلیخا می‌خواست مشارالیه را به زنان مصر نشان دهد از حرف خطاب «کُنَّ» استفاده کرد و گفت: «فذلکُنَّ الذی لمُتَّنی فیه» (یوسف: ۳۲) چنانکه یوسف علیه السلام وقتی می‌خواست مشارالیه را به دو نفری که از ایشان تقاضای تعبیر رؤیا کرده بودند، نشان بدهد از حرف خطاب «کما» استفاده کرد و فرمود: «ذلکما مِمَّا عَلَّمَنی رَبِّی» (یوسف: ۳۷).

با این حال در قرآن کریم اسم اشاره در سیاق برخی آیات به گونه‌ای به کار رفته که اطمینان داریم بین تعداد مخاطبان و حرف خطابی که در اسم اشاره به کار رفته، مطابقت وجود ندارد که برخی از موارد آن عبارت‌اند از:

«ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْکُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكِ لَعَلَّکُمْ تَشْكُرُونَ» (بقره: ۵۲)، ضمیر «کم» در «عنکم» و «لعلکم» و نیز ضمیر جمع در «تَشْكُرُونَ»، نشان می‌دهد که مخاطب این آیه مفرد نیست بلکه جمع است ولی حرف خطابی که به اسم اشاره ملحق شده حرف «کاف» است که برای مفرد

مخاطب است! «فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى ويرىكم آياته لعلكم تعقلون» (بقره: ۷۳)، در این آیه مبارک نیز ضمیر جمع مخاطب در «اضربوه» و «یریکم»، «لعلکم» و «تعقلون» همگی نشان می‌دهند که مخاطبِ آیه جمع است اما حرف خطاب در اسم اشاره مفرد است! «ثم قست قلوبكم من بعد ذلك» (بقره: ۷۴)، در این آیه مبارک نیز ضمیر «قلوبکم» نشان می‌دهد که مخاطب، جمع است اما حرف خطاب در اسم اشاره مفرد است!

این اسلوب با اینکه اسلوب کم‌کاربرد نیست ولی مورد توجه جدی ادیبان قرار نگرفته است. در کتب ادبی همین‌قدر آمده است که گاهی (به‌صورت غیرغالبی) «ذلک» به جای «ذلکم» و «ذلکما» به کار می‌رود (ازهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۸؛ سیالکوتی، بی‌تا، ص ۲۳۲-۲۳۳). آلوسی نیز در ذیل کریمه «ذلک بَانْتَهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يَشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (انفال: ۱۳) همین دیدگاه را پذیرفته است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۲۳۷) اما برخی اهل ادب تصریح کرده‌اند کاربرد «ذلک» به جای «ذلکما» و «ذلکم» آن قدر کمیاب است که فقط در ضرورت شعر به کار می‌رود (ازهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۸)؛ ازاین‌رو امکان حمل آیه بر این استعمال شاذ وجود ندارد.

به نظر می‌رسد علامه طباطبایی این اسلوب را یک اسلوب معنادار بلاغی و مشتمل بر عدول از مقتضای ظاهر حال می‌داند و برای همین است که سعی کرده است برای این اسلوب غرض بلاغی و معنای ثانویه قرآنی بیابد. وی معتقد است خداوند گاهی در میان جمله‌ای که خطاب به همه مسلمانان است روی سخن خود را متوجه پیامبرش می‌فرماید تا احترام او را که رکن رکین این مخاطبه است نیز رعایت کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ج ۲، ص ۲۳۸ و ج ۴، ص ۳۲۱). در مورد این اسلوب بلاغی در برخی تفاسیر، دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد (عشایری منفرد، ۱۳۹۲ش، ص ۲۷۹-۲۸۱).

۱۰. توسیط بلاغی

آرایش اجزای کلام، در کلام بلیغ می‌تواند معنادار باشد. یکی از جلوه‌های آرایش اجزای کلام تقدیم و تأخیر است اما همه ابعاد معناداری آرایش اجزای کلام به همین تقدیم و تأخیر محدود نمی‌شود. چنان که برخی اجزای متن بر برخی دیگر مقدم و برخی از برخی دیگر مؤخر می‌شوند، گاهی برخی از اجزای متن در میان دو جزء دیگر قرار می‌گیرند (توسیط) گاهی هم جزئی از متن درست وقتی که انتظار قرار گرفتنش در بین دو جزء دیگر وجود دارد ناگهان حذف می‌شود (عدم توسیط) (عشایری، ۱۳۹۲ش، ص ۲۷۹-۲۸۱). هر یک از تقدیم و تأخیر جنبه معناشناختی

پرکاربردی دارد که در دانش بلاغت بررسی شده است (تفتازانی، بی تا، ج ۱، ص ۹۴، ۱۱۰، ۱۵۹ و ۱۶۰) اما درباره توسیط و عدم توسیط سخنی در بلاغت به میان نیامده است.

در برخی آیات قرآن توسیط‌هایی وجود دارد که معنادار به نظر می‌رسد. برای مثال داستان هبوط آدم در سه آیه از سوره بقره بیان شده است:

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَعَ إِلَى حِينٍ (بقره: ۳۶) فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (۳۷) قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (۳۸).

در این آیات مبارک توبه آدم بین هبوط اول و هبوط دوم واقع شده است. وقوع حکایت توبه بین اولین «اهبطوا» و دومین «اهبطوا» موجب شده است علامه طباطبایی نتیجه بگیرد که آدم و حوا در زمانی توبه کرده‌اند که هنوز از بهشت خارج نشده بودند اما استقرارشان در بهشت دیگر مانند استقرار پیشین هم نبوده است. پنهان نماند که وی برای اثبات این استظهار، افزون بر این توسیط، به مؤیدهای دیگری نیز تمسک کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۳۵). با این حال بُعد زیباشناختی توسیط نیز از چشم علامه طباطبایی دور نمانده است. وی در موارد متعددی زیباشناسی توسیط را واکاوی کرده است. برای مثال آیاتی مانند «وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا» و «وَجَعَلَهُ رَبُّ رَضِيًّا». قرار گرفتن «رَبِّ» در بین اسم و خبر «لَمْ أَكُنْ» یا دو مفعول «اجعل» را در بالاترین مرتبه زیبایی دانسته است (همان، ج ۱۴، ص ۸).

موارد متعدد دیگری نیز وجود دارد که علامه طباطبایی توانسته است توسیط را معنادار تلقی کرده و از آن نتیجه تفسیری به دست بیاورد. نگارنده این موارد را در مقاله مستقلی واکاوی کرده است (عشایری منفرد، ۱۳۹۲ش، ص ۶۳).

۱۱. عدم توسیط بلاغی

گاه سیاق کلام این انتظار را به وجود می‌آورد که در بین دو جزء مشخص از اجزای متن، جزء سومی نیز ذکر شود اما خالق متن این جزء میانی را ذکر نمی‌کند. حذف جزء میانی، که در حقیقت اتصال دهنده دو جزء مجاور خود بود، موجب شکسته شدن هنجار هم‌آیی (Collocation) می‌شود برای مثال در آیه مبارک «آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ» (بقره: ۲۸۵) بین جمله دو جمله «الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ» و «لَا

نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» یک جزء میانی، حذف شده است. مفسران و معربان قرآن کریم با در تقدیر گرفتن کلمه‌ای مانند «قالوا»، این جزء میانی را معنا می‌کنند.

مقتضای ظاهر حال این بود که این جزء میانی ذکر شود اما متکلم بلیغ با عدول از مقتضای ظاهر حال به دنبال ایجاد یک احساس زیباشناختی و القاء یک معنای ثانوی به مخاطب خود بوده است. از نظر تفسیری، مفسر باید افزون بر آن احساس زیباشناختی، آن معنای ثانوی مد نظر متکلم را به روشنی تبیین کند اما مفسران و معربان قرآن کریم غالباً به جای آن که جنبه معناشناختی و زیباشناختی این هنجارگریزی زیبا را تبیین کنند، با در تقدیر گرفتن جزء میانی، متن را به همان هنجار مورد انتظار مخاطب برمی‌گردانند و در نتیجه متن از هنجارگریزی زیبا و معناداری که خداوند در آن پدید آورده بود تهی می‌شود. به تعبیر دیگر، خداوند از مقتضای ظاهر حال عدول کرده بود تا متن را حامل یک حس زیبا و یک معنای ثانوی بکند اما مفسر با برگرداندن متن به همان مقتضای ظاهر حال، متن را از آن حس زیبا و معنای ثانوی به طور کلی تهی می‌کند!

علامه طباطبایی در برابر این تقدیرگرایی ایستاد و برای نخستین بار از مفسران خواست که به جای تقدیرگرایی و از بین بردن جنبه زیباشناختی و معناشناختی متن، وضعیت موجود متن (عدول از مقتضای ظاهر حال) را حفظ کنند تا جنبه معنایی و زیبایی آن مورد غفلت قرار نگیرد. هرچند علامه طباطبایی خود برای این اسلوب قرآنی اسمی انتخاب نکرد، اما نگارنده این ابتکار علامه را در مقاله‌ای مستقل، واکاوی و آن را «عدم توسیط» نامیده است.

عدم توسیط در حقیقت نوع خاصی از حذف است اما آنچه عدم توسیط را از حذف متمایز می‌کند، آن است که معناداری عدم توسیط، ناشی از پیوستاری است که در بین حذف جزء میانی کلام و ذکر شدن دو جزء مجاور پدید آمده است. به عبارت دیگر در عدم توسیط، آنچه بر معنا دلالت می‌کند، صرف حذف شدن جزء میانی نیست بلکه این ذکر شدن دو جزء مجاور و حذف شدن جزء میانی‌شان است که دست به دست یکدیگر می‌دهند و دستگاه دلالت‌کننده‌ی مرکبی پدید می‌آورند تا آن معنای ثانوی به مخاطب القاء شود.

برای مثال در همین آیه ۲۸۵ سوره بقره خداوند متعال بعد از بیان اینکه پیامبر و مؤمنان به کتاب آسمانی و فرشتگان و... ایمان دارند، دو سخن از مؤمنان نقل کرده است: سخن نخست «لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» است و سخن دوم «سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ» است. جالب آن است که کلمه «قالوا» به جای آنکه بر سر جمله نخست دربیاید و بدین ترتیب هر دو سخن را به سخنگو (مؤمنان) وصل کند، بر سر سخن دوم درآمده تا از مقتضای ظاهر عدول کند و افزون بر جنبه زیباشناختی این معنای ثانوی را نیز گوشزد کند که بین این دو سخن تفاوتی وجود دارد که

یکی نباید با «قالوا» به سنخنگو وصل شود و دیگری باید وصل شود. اگر کلمه «قالوا» اصلاً بر سر جمله دوم نیز در نمی‌آمد و به طور کلی حذف می‌شد، ممکن بود از احتمال تفننی بودن این حذف یا ایجاز به خاطر توقّر قرائن (حذف با قرینه) و... سخن بگوییم ولی وقتی متکلم کلمه را ذکر می‌کند و فقط جای آن را تغییر می‌دهد، دیگر جایی برای طرح این احتمالات باقی نمی‌ماند؛ پس باید پذیرفت که قرآن کریم می‌خواهد بین این دو سخن فرقی بگذارد.

اینکه راز این تغییر اسلوب چیست و خداوند می‌خواهد چه نکته‌ای را گوشزد کند، یک مسئله مهم تفسیری است. علامه در اینجا افزون بر جنبه زیباشناختی، این نکته معنایی را برداشت کرده است که خداوند با جابه‌جا کردن کلمه «قالوا» خواسته است به ما بفهماند جمله اول، سخن ملفوظ مؤمنان نیست بلکه زبان حال آنان است اما جمله دوم سخن ملفوظ مؤمنان است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۴۴۲).

آیه دیگری که علامه طباطبایی در ذیل آن آیه اسلوب عدم توسط قرآنی را با بیان وسیعتری تحلیل کرده، آیه مبارک «وَإِذْ يُرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (بقره: ۱۲۷) است. در این آیه نیز این پرسش وجود دارد که اگر جمله «رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ...» سخن ابراهیم و اسماعیل علیهم‌السلام است، چرا بعد از کلمه «اسماعیل» کلمه «يقولان» ذکر نشده است؟ درک عامه مفسران این است که در اینجا بین کلمه «اسماعیل» و کلمه «ربنا» یک رخنه و گسست زبانی وجود دارد. برای همین سعی می‌کنند این رخنه زبانی را با تقدیر گرفتن کلمه‌ای مانند «يقولان» ترمیم کنند، اما بر اساس درکی که علامه طباطبایی از این اسلوب زبانی دارد در اینجا هیچ رخنه‌ی زبانی وجود ندارد که نیاز به تقدیر و ترمیم داشته باشد. جناب علامه پا را از این هم فراتر می‌نهد و می‌گوید نه تنها به این ترمیم و تقدیر نیازی نداریم بلکه هرگونه ترمیم و تقدیری در این آیات، موجب به هم ریختن ظرافت معنایی و زیبایی کم‌نظیر این آیات می‌شود.

برای تصور اینکه علامه در این آیه شریف چه ظرافتهایی یافته است لازم است یک تحلیل زبانی کوتاه از آیه ارائه شود: این آیه با تعبیر «إِذْ» که ظرف زمان ماضی است شروع می‌شود اما پس از «إِذْ» به جای فعل ماضی، فعل مضارع ذکر می‌شود (وَإِذْ يُرْفَعُ). عبور از فعل ماضی به سوی فعل مضارع، همان «حکایت حال ماضیه» است که افزون بر تصویر و تخیل، معنای ثانوی بلاغی نیز دارد. حکایت حال ماضیه از نظر زیباشناختی تصویر آفرین است یعنی خواننده را وادار می‌کند تا به شنیدن ماجرای که در گذشته روی داده بسنده نکند بلکه بر بال خیال بنشیند و تا زمان گذشته پرواز کند و هر آنچه را که در آن زمان روی داده با چشم خیال خود ببیند. در این جا نیز قرآن کریم فهمنده متن را وادار می‌کند که بر بال خیال خود تا عصر ابراهیم علیهم‌السلام کوچ کند و تصویر خیالی ابراهیم

و اسماعیل^ع را در حال ساختن خانه کعبه با چشم خود ببیند.

تصویری که در این حکایت حال ماضیه نهان شده، مبنای دیدگاه علامه طباطبایی در عدم توسیط «قالوا» است. از منظر علامه، خواننده‌ای که بر بال خیال نشسته و به زمان حضرت ابراهیم کوچیده، همان طور که تصویر خیالی آن بزرگواران را که در حال ساختن بیت هستند با چشم خود می‌بیند، باید صدای خیالی آن بزرگواران را نیز با گوش خودش بشنود. کسی که با چشم خود آنها را در حال ساخت بنا می‌بیند و با گوش خود صدای آنان را می‌شنود چه نیازی به تعبیری مانند «يقولان» دارد؟ بنابراین کسی که به ظرافت نهفته در حکایت حال ماضیه (وَ إِذْ يَرْفَعُ) توجه کرده باشد و توانسته باشد این تعبیر را با همه ویژگی‌هایش (از جمله تخیل و تصویر) درک کند، دیگر صدای تخیلی آن بزرگواران را نیز خودش بدون نیاز به وساطت راوی می‌شنود و از این رو هیچ نیازی به تعبیری مانند يقولان ندارد. با این تحلیل، تقدیر گرفتن کلمه‌ای مانند «يقولان» نه تنها کمکی به درک بهتر آیه نمی‌کند بلکه به خاطر منافاتی که با مدلول حکایت حال ماضیه دارد، مانع از اثربخشی حکایت حال ماضیه می‌شود و اسلوب زبانی آیه را به شدت به هم می‌ریزد. شاید به همین خاطر است که علامه در اینجا به مفسران تقدیرگرا اعتراض باصلا بتی کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۸۲).

۱۲. اهمیت تفسیری اسلوب عدم توسیط

اسلوب عدم توسیط، اسلوب مهمی است که با تکیه بر معناداری آن می‌توان برخی مشکلات تفسیری را حل کرد. برای مثال یکی از مشکلات قرآن شائبه اجباری بودن ایمان بنی اسرائیل است چون بر اساس آیات قرآن، خداوند کوه طور را بر بالای سر بنی اسرائیل گرفت و آنان را وادار کرد آنچه را که خداوند فروفرستاده، با تمام قدرت اخذ کنند و بدان ایمان بیاورند. جالب این است که مضمون بالا بردن کوه طور و فرمان اخذ به آنچه خداوند فرستاده (خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ) با اینکه در سه جای قرآن بیان شده ولی در همه موارد، در قالب اسلوب عدم توسیط بیان شده است.

وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ ... (بقره: ۶۳-۶۴).

وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ ... (بقره: ۹۳).

وَ إِذْ نَنفَخْنَا الْجِبْلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَ ظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ ... (اعراف: ۱۷۱).

عجیب است که در همه این آیات، کلمه «قلنا» قبل از جمله «خذوا» به طور یکنواختی حذف شده و رابطه بین سخنگو (خداوند) و سخن (خذوا...) با اسلوب عدم توسیط قطع شده است. بر اساس معناداری اسلوب عدم توسیط، مفاد این آیات این است که خداوند در لحظه بالا بردن کوه

طور آنان را امر به ایمان آوردن نکرده بلکه با بالا رفتن کوه طور، جلوه‌ای از عظمت الاهی برای مردم آشکار شده و زبان حال این واقعه این بوده که شما باید اوامر چنین خداوند عظیمی را جدی بگیرید. به عبارت دیگر عدم توسیط تعبیری مانند «قلنا» نشان می‌دهد که در هنگام بالا رفتن کوه طور بر بالای سر مردم، به آنان هیچ دستور ملفوظی داده نشده است. شگفت آن است که علامه طباطبایی که خود در برخی از آیات، از اسلوب عدم توسیط «قال» سخن به میان آورده در اینجا به معناداری اسلوب عدم توسیط توجه نکرده و مشکل اجباری بودن ایمان بنی اسرائیل را به گونه‌ای دیگر حل کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۹۸).

۱۳. تصویر صوتی در قرآن (سازواری صدای تخیلی با تصویر پویای تخیلی)

تصویر تخیلی (Image) یکی از زیبایی‌های زبان شمرده می‌شود. در بلاغت سنتی از زمان ارسطو تا عبدالقاهر و از عصر عبدالقاهر تا روزگار شارحان تلخیص المفتاح در تحلیل تشبیه، مجاز و کنایه از تصویرگری و تخیل‌آفرینی این عناصر غلفت نشده است اما در نقد ادبی جدید، به موازات کم‌توجهی به ساختار عناصر سه‌گانه‌ی تشبیه، مجاز و کنایه توجه به تصویرآفرینی آنها اوج گرفت.

منظور از تصویر در نقد ادبی جدید، نمایش یک تجربه حسی به وسیله زبان در قالب تصویری است که در ذهن خواننده نقش ببندد. البته تصویر در این دانش، تصویر به تصویر دیدنی و جلوه‌های بصری محدود شده ولی برخی محققان نیز کوشیده‌اند تصویر را با حس‌های دیگری مانند حس شنوایی و چشایی نیز مرتبط کنند و تا قلمرو تصویرهای صوتی، بویایی و چشایی نیز بگسترانند.

منظور از تصویر صوتی، تصویری از یک صدای خاص است که توسط زبان در ذهن خواننده ایجاد می‌شود. برای مثال در یک شعر عربی شاعر می‌خواهد بگوید: «گونه‌ام را بوسید و چراغ را خاموش کرد» ولی برای بوسیدن، به جای کلمه «قُبلة» کلمه «طاق» (صدای بوسیدن) را به کار گرفته و برای خاموش کردن نیز به جای کلمه‌ای مانند «إطفاء» کلمه «بُف» (صدای فوت کردن در چراغ) را به کار گرفته و گفته است: «طاق فی خدی و بُف فی القندیل: صدای بوسیدن بر روی گونه‌ام و پوفف بر چراغ» (إحسان، ۲۰۱۱م، ص ۵۰۸).

البته نام‌گذاری اشیاء با صدایی که توسط آنها تولید می‌شود، از دیرباز در میان عربها رایج بوده است. برای مثال کلاغ را «عاق» و پرنده‌ای بزرگتر از گنجشک را که صدایی شبیه به لفظ «واق» تولید می‌کرد، «واق» می‌نامیدند (ابن جنی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۱۳). البته این کلمات به صورت

حقیقی استعمال می‌شد اما به نظر می‌رسد با الهام از همین استعمال حقیقی که در میان عربها رواج داشت، در شعر عربی نوعی از مجاز شکل گرفته بود که در آن، آوای صوتی ذکر می‌شد و صاحب صوت اراده می‌شد. در حقیقت به جای یک شیئی مانند خاموش کردن، صدای آن شیئی (بُتّ) را ذکر می‌کنند و به جای آنکه تصویر خود آن شیء را در ذهن خواننده شعر احضار کنند کاری می‌کنند که صدایش در ذهن او نقش ببندد. این صوت تخیلی، یکی از زیبایی‌های شعر است که در نقد ادبی کمتر کسی به آن توجه کرده است (فتوحی، ۱۳۸۱ ش، تصویر خیال، ص ۱۱۰). کوتاه سخن آنکه، عنصر تخیل و تصویرآفرینی در دانش بلاغت و نقد ادبی عنصر شناخته شده‌ای است اما نوع خاصی از صوت تخیلی که می‌توان آن را تلفیق صوت با تصویر (Mix) و پویاسازی تصویر نامید، از زیباییهای منحصر به فرد قرآن کریم است که در تفسیر المیزان مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.

در هر حال تلفیق صوت و تصویر و پویاسازی آن، همان زیبایی خاص قرآن است که علامه طباطبائی آن را کشف و تبیین کرده است. آن چه زیبایی این اسلوب و اهمیت کشف ابتکاری علامه را چند برابر می‌کند، این است که قرآن کریم با کمترین واژه‌ها و در اوج ایجاز، نه تنها عنصر صوت تخیلی را پدید آورده بلکه با هنرمندی خیره‌کننده و بدون این که به سلاست معنا آسیمی بزند این صوت را با آن تصویر تخیلی ترکیب (Mix) نیز کرده است. یافتن این زیبایی خیره‌کننده حتی برای خود علامه نیز آن قدر بهت‌آور بوده که وی با شیدایی فراوانی نوشته است: «این اسلوب از زیباترین اسلوب‌های قرآنی است هر چند همه‌ی قرآن زیبا است» (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱، ص ۲۸۲).

برای مثال چنانکه گذشت علامه طباطبائی در آیه «وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (بقره: ۱۲۷) جمله «رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» سخن ابراهیم و اسماعیل علیه السلام است که بدون کلمه‌ای مانند «يقولان» حکایت شده است و چون عبارت «إِذْ يَرْفَعُ...» با اسلوب حکایت حال ماضیه، مخاطب را وادار کرده است که با چشم خیالش ابراهیم و اسماعیل علیه السلام را در حال بنای بیت تماشا کند، علامه معتقد است حذف يقولان می‌خواهد لذت تماشای این تصویر را دوچندان کند و او را وادار کند که صدای خیالی مناجات آن بزرگواران را نیز در حال بنای بیت بشنود. روشن است تلفیق صدای خیالی با آن تصویر خیالی موجب پویایی تصویر تخیلی می‌شود و تصویر را در ذهن خواننده آیه، از حالت ثابت به حالت متحرک و پویا (Animation) درمی‌آورد.

علامه طباطبائی چنین زیبایی خاصی را افزون بر آیه مبارک بنای بیت توسط ابراهیم و اسماعیل علیه السلام، در آیات دیگری نیز به‌صورت گذرا مورد اشاره قرار داده (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲،

ص ۴۴۲) اما تجزیه و تحلیل تفصیلی این اسلوب و پویایی تصویر همراه با صدای تخیلی را در ذیل همین آیه ابراهیم و اسماعیل مطرح کرده است (همان، ج ۱، ص ۲۸۲).

نتیجه

حوزه علمیه قم در یک صد سال اخیر، در دانش معانی که یکی از ریزدانش‌های علوم بلاغی است ابتکارات و دستاوردهایی داشته است. مطالعه تفسیر المیزان به عنوان یکی از آثاری که در یک صد سال اخیر در حوزه علمیه قم ظهور یافته، نشان داد که علامه طباطبایی به عنوان یکی از محققان حوزه علمیه قم، در مقدمه علوم بلاغی متعلق بررسی‌های بلاغی را به جای تراکیب البلغاء و الفاظ عربی، متن می‌داند و خود از آن به حدیث یاد می‌کند. در مسائل علم معانی نیز از منظر علامه طباطبایی، تعریف صدق و کذب به مقتضای حال ربط دارد، کشاندن ارادی و نهان‌روشانه پاسخ پرسش مخاطب به سوی پاسخی دوم از اسالیب بلاغی قرآن است که توسط ایشان کشف و تبیین شده است. افزون بر این، می‌توان این اسلوب‌های قرآنی را نیز از یافته‌های علامه طباطبایی دانست: اسلوب توصیف موصوف مثنی یا جمع با وصف مفرد، اسلوب قرآنی نفی کان همراه با لام حجد، اسلوب مصدر مضاف، عدول از مقتضای ظاهر حال در حرف خطاب اسماء اشاره و اسلوب توسیط بلاغی. در کنار این اسلوب‌های قرآنی

دیدگاه نوین ایشان درباره اسلوب اراده مفرد از اسمهای جمع و گزاره‌های دوسویه‌ی اخباری و انشائی و تصویر صوتی در قرآن (سازواری صدای تخیلی با تصویر پویای تخیلی) نیز باید از ابتکارات بلاغی ایشان شمرده شود.

منابع

١. ابن جنی، عثمان. (١٤٢٩ق). الخصائص. دارالکتب العلمیه، سوم.
٢. ابن حجة، تقی‌الدین بن علی. (١٤٢٥ق). خزنة الأدب و غاية الأرب. دار صادر. دوم.
٣. ابن هشام انصاری، عبدالله. (١٤١٠ق). مغنی اللیب. کتابخانه حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفیؒ، چهارم.
٤. إحسان، عباس. (٢٠١١م). تاریخ النقد الأدبی عند العرب. نشر دارالشروق للنشر والتوزيع.
٥. ازهری، خالد. (بی‌تا). شرح التصريح على التوضيح. دارالفکر.
٦. استرآبادی، رضی‌الدین. (١٣٨٤). شرح الرضی علی الکافی. مؤسسة الصادقؑ للطباعة والنشر.
٧. آل غازی، عبدالقادر ملاحویش. (١٣٨٢ق). بیان المعانی. مطبعة الترقی.
٨. آلوسی، محمود. (١٤١٥ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. دارالکتب العلمیه.
٩. بلاغی، محمدجواد. (١٤٢٠ق). آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن. بنیاد بعثت.
١٠. تفتازانی، سعدالدین. (بی‌تا). شرح المختصر. منشورات دارالحکمة.
١١. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (٢٠٠١م). دلایل الإعجاز. دارالکتب العلمیه.
١٢. حسن، عباس. (١٩٦٦م). النحو الوافی. دارالمعارف، سوم.
١٣. خطابی، محمد. (٢٠٠٦م). لسانیات النص مدخل إلى إنسجام الخطاب. المركز الثقافی العربی، دوم.
١٤. دی بوجراند، روبرت. (١٩٩٨م). النص والخطاب والإجراء. عالم‌الکتب.
١٥. رجبی، محمود. (١٣٨٣). روش تفسیر قرآن. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
١٦. رضا، محمدرشید. (١٤١٤ق). تفسیر المنار. دارالمعرفة.
١٧. سکاکي، یوسف بن ابی بکر. (١٤٢٠ق). مفتاح العلوم. دارالکتب العلمیه.
١٨. سیالکوتی، عبدالحکیم. (بی‌تا). حاشیة السالکوتی علی المطول. منشورات الرضی.
١٩. سیوطی، عبدالرحمن. (١٤٢١ق). الإتقان فی علوم القرآن. دارالکتب العربی، دوم.
٢٠. سیوطی، عبدالرحمن. (بی‌تا). الاشباه والنظائر فی النحو. دارالکتب العلمیه، دوم.
٢١. شوکانی، محمد. (١٤١٤ق). فتح القدير. دار ابن کثیر.
٢٢. طباطبائی، سید محمدحسین. (١٣٩٠ق). المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
٢٣. طبرسی، فضل بن حسن. (١٣٧٢). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ناصر خسرو، سوم.

۲۴. عاملى، سيدجواد. (بى تا). مفتاح الكرامة. دار إحياء التراث العربى.
۲۵. العبد، محمد. (۲۰۰۷م). اللغة والإبداع الأدبى. مكتبة دارالمعرفة.
۲۶. عشايري منفرد، محمد. (۱۳۹۱). معاشناسى مصدر مضاف و کاربرد آن در تفسیر الميزان. فصلنامه معرفت.
۲۷. عشايري منفرد، محمد. (۱۳۹۲). توسیط و عدم توسیط قرآنى در نگره معاشناسختى و زیباشناسختى علامه طباطبائى. دوفصلنامه قرآن شناخت.
۲۸. عشايري منفرد، محمد. (۱۳۹۲). معاشناسى بلاغى قرآن. انتشارات جامعة الزهراء.
۲۹. فتوحى، محمود. (۱۳۸۱). تصویر خیال. نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تبریز).
۳۰. قزوینى، محمد بن عبدالرحمن. (۲۰۱۰م). الإيضاح فى علوم البلاغة، المعانى والبيان والبدیع. دارالکتب العلمیه، دوم.
۳۱. قونوی، اسماعیل. (۱۴۲۲ق). حاشیه القونوی على تفسیر الإمام البیضاوی و معه حاشیه ابن التمجید. دارالکتب العلمیه.
۳۲. لنکرانى، محمد. (۱۴۱۸ق). تفصیل الشریعة فى شرح تحریر الوسيلة - الحج. دارالتعارف للمطبوعات، دوم.
۳۳. مطلوب، احمد. (۲۰۰۰م). معجم المصطلحات البلاغیة و تطورها. مكتبة لبنان ناشرون.
۳۴. مغربى، احمد بن محمد. (۲۰۱۰م). مواهب الفتاح فى شرح تلخیص المفتاح. دارالکتب العلمیه.
۳۵. الوداعى، عيسى جواد. (۲۰۱۳م). التماسك النصى فى الدرس اللغوى العربى (منتشر شده در ضمن كتاب «لسانيات النص و تحليل الخطاب»). داركنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع.

کار بست دانش بدیع در استنباط از آیات الاحکام با تکیه بر آرا و آثار دانشمندان سده اخیر حوزه علمیه قم*

محمدحسن ربانی بیرجندی^۱ و محمدعلی جوان^۲

چکیده

علوم ادبی از پیش نیازهای اجتهاد است، اما درباره تعداد و عناوین علوم ادبی که پایه اجتهاد است اختلاف نظر وجود دارد. برخی از فقها هیچ یک از علوم بلاغی را پایه اجتهاد نمی دانند و حتی بیشتر موافقان ضرورت علوم بلاغی برای اجتهاد، دانش بدیع را از این ضرورت استثناء کرده اند. در مقابل، گروهی از دانشمندان علوم اسلامی به ویژه عده ای از فقهای معاصر حوزه علمیه قم بر آن اند که نه تنها علوم معانی و بیان، بلکه علم بدیع نیز از پیش شرط های لازم برای اجتهاد است. آنان ضمن نقد دیدگاه مخالفان، در صدد ارائه استدلال عقلی به منظور اثبات ضرورت دانش بدیع برای اجتهاد نیز برآمده اند. علاوه بر این استدلال که در مباحث علم اصول آنان مطرح شده، مراجعه به آثار فقهی این بزرگان نشان می دهد که در مواضع متعددی از فقه خویش به قواعد دانش بدیع استدلال، یا با استفاده از این دانش، نظر مخالف را نقد کرده اند. این نوشتار با تکیه بر آثار برخی از بزرگان حوزه علمیه قم در دهه های اخیر، ضمن نقد ادله مخالفان، استدلال ضرورت دانش بدیع برای اجتهاد و استنباط از آیات الاحکام را توضیح داده است و با آگاهی از اینکه کسی تا کنون رد پای دانش بدیع و آرایه های آن را در عملیات استنباط فقهی و اصولی گزارش نکرده است، نمونه هایی از استشهاد به آرایه های توریه، استخدام، مشکله، تصحیف و جناس را از لابه لای متون فقهی و اصولی یک صد سال اخیر حوزه علمیه قم گزارش می کند.

واژگان کلیدی: علم بدیع، استخدام، توریه، مشکله، آیات الاحکام، ترجیح به فصاحت و بلاغت.

* این مقاله با حمایت دبیرخانه دائمی کنگره یک صدمین سالگشت باز تأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و

نکوداشت آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری ؑ تألیف شده است.

۱. استادیار گروه فقه و مبانی اجتهاد، مرکز تخصصی فقهی آخوند خراسانی، مشهد، ایران.

۲. دانش آموخته سطح چهار رشته رجال الحدیث حوزه علمیه قم، قم، ایران/ نویسنده مسئول.

رایانامه: ma.javan@chmail.ir

مقدمه

دانش بدیع از شاخه‌های علوم بلاغی و از علوم جهانی است که استخدام آرایه‌های آن به زبان عربی اختصاص ندارد، ولی با توجه به اینکه عربی، زبان دین است و از نظر فقها ادبیات عربی ابزاری برای درک صحیح متون دینی است و از آنجاکه برخی از دانشمندان علوم اسلامی نیاز اجتهاد به دانش بدیع را منکر شده‌اند، بررسی دلیل پیش‌شرط‌بودن دانش بدیع برای اجتهاد و نقد ادله مخالفان آن و نیز ارائه نمونه‌های عملی و کاربردی از این دانش که در مقدمات استنباط و لایحه‌لای استدلال فقیهان و اصولیان حوزه علمیه قم یافت می‌شود، می‌تواند بسیاری از شبهات مربوط به ضرورت تحصیل این دانش را از سر راه بردارد. تا کنون مقاله یا کتابی به بررسی نقش دانش بدیع در استنباط احکام فقهی پرداخته است. این نوشتار در دو بخش تدوین شده است: نخست درباره پیش‌شرط‌بودن بدیع برای اجتهاد و ادله موافقان و مخالفان این نظریه سخن گفته و سپس به ذکر نمونه‌هایی از تأثیر این دانش بر مباحث فقهی و اصولی که در آثار دانشوران حوزه علمیه قم یافت می‌شود، پرداخته است.

بدیع؛ پیش‌شرط اجتهاد

به عقیده تمامی علمای مذاهب اسلامی، دانش ادبیات عربی یکی از «پیش‌نیازهای اجتهاد» یا یکی از «شروط لازم برای فعلیت اجتهاد» است (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۴۱؛ حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۵۷۴؛ به نقل از: مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۰۲) که فقها در بحث «شروط قاضی» یا در باب «اجتهاد و تقلید» و تحت عنوان «شرائط المفتی» یا «مقدمات الإجتهد» و مانند این عناوین، از آن سخن گفته‌اند. هرچند پیش‌نیازبودن دانش‌های لغت و صرف و نحو مسلّم است، درباره ضرورت علوم بلاغی و شرط‌بودن آنها برای اجتهاد، اختلاف نظرهایی وجود دارد که در این میان، ضرورت آشنایی با دانش بدیع و اثرگذاربودن آن بر استنباط، بیشتر مورد تردید قرار گرفته است. درحالی‌که برخی از فقها بر شرط‌بودن این علم برای حصول اجتهاد، استدلال عقلی نیز ارائه داده‌اند. علامه وحید بهبهانی می‌نویسد: «سید مرتضی، شهید ثانی و شیخ‌احمد بن متوجّ بحرانی، علم معانی و بیان را از شرایط اجتهاد شمرده‌اند، بلکه شیخ‌احمد و شهید ثانی علم بدیع را نیز از شرایط اجتهاد دانسته‌اند» (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، صص ۳۴۱-۳۴۲).

بنابراین توضیح استدلال موافقان این نظریه و ارزیابی آن در کنار گزارش نمونه‌های عملی تأثیر دانش بدیع در فقه و اصول، چراغی روشن برای پاسخ به شبهات مطرح در این زمینه است.

استدلال عقلی بر پیش شرط بودن بدیع برای اجتهاد

برخی از فقها در باب تعارض ادله شرعی از برتری و ترجیح یک خبر به دلیل «فصاحت و بلاغت» آن سخن گفته‌اند. رویکرد علمای قم نیز در برابر این مرجح، دو گونه است. آیت‌الله مکارم شیرازی در گزارش این دو رویکرد نوشته است:

گروهی از علما معتقدند که یکی از مرجحات در باب تعارض بین دو خبر، بلاغت و فصاحت است؛ یعنی در فرض تعارض بین دو خبر که از همه جهات با هم متساوی‌اند، خبر بلیغ‌تر و فصیح‌تر بر دیگری مقدم است و بدیهی است که پی‌بردن به این مرجح و ضابطه آن جز با تحصیل علوم بلاغی، از جمله دانش بدیع، ممکن نیست، اما برخی دیگر معتقدند فصاحت و بلاغت از مرجحات باب تعارض نیست؛ زیرا کلمات معصومان از نظر فصاحت و بلاغت مختلف است؛ چراکه ایشان گاه در مقام وعظ و خطابه بودند و گاه در مقام بیان احکام فرعی و مسائل عملی به زبان توده مردم، که در فرض نخست، قواعد بلاغت و فصاحت را در کلماتشان به کار می‌بردند؛ نظیر خطبه‌های نهج البلاغه و دعا‌های صحیفه سجاده، اما در فرض دوم، سخنان خویش را به شکل عادی و بدون التزام به رعایت قواعد بلاغت و فصاحت ایراد می‌کردند. این مطلب؛ مانند نسبت میان آیات قرآنی و حدیث قدسی است. در آیات قرآنی، قواعد بلاغت و فصاحت در بالاترین حد اعمال شده و حتی در مقام تحدی نیز قرار گرفته است؛ ولی احادیث قدسی چنین نیست؛ با اینکه هردو کلام خداوند متعال است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، صص ۳۰۲-۳۰۳، با تلخیص).

وجه انکار مقدمه بودن علم بدیع برای اجتهاد

اشکالات منکران ضرورت علوم بلاغی برای اجتهاد، چیزی جز تکرار سخنان شیخ‌علی کاشف الغطاء نیست؛ بنابراین بیان اشکالات وی و ارزیابی آنها حقیقت را بر ما روشن خواهد کرد. ایشان بعد از اقرار به اینکه بخشی از قواعد معانی و بیان در اجتهاد فقهی و حتی استنباط قواعد اصولی دخیل است، در رد ضرورت علوم بلاغی برای اجتهاد دو دلیل آورده است: نخست اینکه این قواعد در علم اصول نیز بررسی می‌شود؛ پس نیازی به تحصیل استقلالی علوم بلاغی نیست؛ دوم اینکه ترجیح روایتی بر روایت دیگر به دلیل افصح و ابلغ بودن آن، ترجیحی است که حتی مفید ظن به صدور هم نیست؛ چه رسد به قطع به صدور (کاشف الغطاء، ۱۳۸۱ق، ج ۱، صص ۱۱۷-۱۱۸).

سیدعلی قزوینی نیز در رد مرجح بودن فصاحت و بلاغت نوشته است:

دلیلی بر حجیت این مرجح نداریم؛ زیرا از مرجحات منصوبه نیست. ضمن اینکه تنها در صورتی

که غالب مکالمات معصومان با رعایت فصاحت و بلاغت باشد، افصح و ابلغ بودن یک روایت می‌تواند مفید ظن به صدور آن از معصوم باشد و تنها در این صورت است که امکان دارد کسی که به انسداد باب علم قائل است، این مرجح را حجت بداند (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ج ۷، ص ۲۱۸).

رویکرد مدرسه قم به اشکالات کاشف الغطاء

آیت‌الله مکارم در رد دلیل نخست می‌نویسد: «هرچند ممکن است آن مقدار از علوم بلاغی که در اجتهاد کاربرد دارد در علم اصول بحث و نقد شود، این مسئله با اصل توقف اجتهاد بر این علوم منافات ندارد» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۰۳).

آیت‌الله مرعشی نجفی نیز به تبعیت از وحید بهبهانی گفته است: «گاهی ارزیابی یک روایت از جهت فصاحت و بلاغت، باعث علم به صدور روایت از امام^{علیه السلام} است؛ ازاین‌رو علوم معانی و بیان و بدیع از شرایط اجتهادند» (مرعشی نجفی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۸۵).

گویا منظور ایشان از تعبیر «یحصل العلم» در متن عربی عبارت، همان قطع به صدور است؛ هرچند احتمال دارد منظور از «علم»، اعم از «قطع» و «اطمینان» باشد. به‌هرحال ایشان در این عبارت، به نظریه کاشف الغطاء و هم‌رأیان وی اشکال می‌گیرد که چرا پیش‌نیاز بودن علوم بلاغی و ازجمله دانش بدیع را به‌طور مطلق انکار می‌کنید، درحالی‌که قواعد این علوم، قابلیت اطمینان‌بخشی یا اثبات قطعی صدور روایت را دارد، و اینکه نمونه‌ای برای این بحث نیافته‌اید، دلیل بر عدم ضرورت نیست.

گفتنی است برخی از علمای قم با تمسک به اینکه منابع استنباط (قرآن و حدیث) به زبان عربی است و فهم آنها بدون تسلط بر لغت و صرف و نحو و معانی و بیان و بدیع ممکن نیست، پیش‌شرط بودن دانش بدیع را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال دانسته‌اند (فاضل قایینی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۹).

نمونه‌های عملی نقش دانش بدیع در دانش‌های اصول و فقه

تا اینجا دلیل برخی از فقهای معاصر حوزه قم بر ضرورت دانش بدیع در اجتهاد بررسی شد، در ادامه به گزارش و توضیح نمونه‌هایی از آرایه‌ها و ابواب بدیع می‌پردازیم که در متون اجتهادی بدان‌ها استناد شده است.

۱. استخدام

استخدام از ریشه «خدمة» و در لغت به معنای «به کارگرفتن» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۶۷)، اما در اصطلاح، تعاریف مختلفی برایش عرضه شده است. از باب نمونه، آیت الله سبحانی هم گام با بیشتر علمای بدیع، آن را چنین تعریف کرده است:

ذکر لفظی که [دست کم] دو معنا دارد؛ به طوری که از لفظش یک معنا اراده شود و از ضمیر یا اسم اشاره یا هر واژه دیگری که جایگزین آن است، معنای دیگری اراده شود، یا اینکه دو ضمیر به آن برگردد و از هر کدام معنایی متفاوت اراده شود (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۱ش، صص ۲۵۴-۲۵۵). همچنین ر.ک: تفتازانی، بی تا، ص ۴۲۶؛ مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۵۸؛ هاشمی، ۱۳۸۱ش، ص ۲۹۵.

مانند: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» (سوره بقره، آیه ۱۸۵) که از «الشهر»، هلال ماه رمضان و از ضمیر «فیه»، روزهای ماه رمضان اراده شده است. در ادامه نمونه هایی از استدلال به آرایه استخدام را بررسی می کنیم.

أ) نقش استخدام در تمسک به اصالة العموم

یکی از عناوین اصولی ذیل باب عموم و خصوص، «تعقب العام بضمیر راجع إلى بعض أفراد» (آوردن ضمیری که به برخی از افراد عام سابق الذکر برمی گردد) است. خلاصه سخنان اصولیان ذیل دو آیه از این قرار است:

آیه نخست: «وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ...» (سوره بقره، آیه ۲۲۸)

مراد از «المطلقات» (جمع محلی به «ال») تمامی زنان غیر یائسه است؛ زیرا ضمیر جمع مؤنث در «یتربصن» فقط به ذوات عده برمی گردد؛ خواه در عده طلاق رجعی باشند و خواه در عده طلاق بائن؛ درحالی که مراد از ضمیر «هن» در «بعولتهن» و «ردهن»، خصوص مطلقات به طلاق رجعی است؛ پس به حکم اینکه از لحاظ معنایی باید بین ضمیر و مرجعش مطابقت باشد، برای توجیه دلالت این آیه باید به یکی از خلاف اصل های ذیل معتقد شویم:

یک. تخصیص عام (المطلقات) به قرینه جمله بعدش: یعنی بگوییم منظور از «المطلقات» خصوص مطلقات رجعی است و در نتیجه بین ضمیر و مرجعش مطابقت است. در این صورت هر دو قسمت آیه فقط درصدد بیان حکم مطلقات رجعی است و کاری به سایر مطلقات ندارد؛ دو. استخدام در ضمیر: یعنی بگوییم عام سابق بر عمومیت خویش باقی است، ولی از ضمیر راجع به آن فقط «مطلقات رجعی» اراده شده است، نه تمام افراد و مصادیق منظور از «المطلقات»

که در قسمت اول آیه آمده است (سیفی، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۳۵۸). در این صورت فقط قسمت دوم آیه مختص مطلقات رجعی است و قسمت اول مربوط به همه مطلقات خواهد بود.

بنابراین طرفداران نظریه نخست معتقدند اصل، «عدم استخدام» است و به ناچار، اصل لفظی «اصالة العموم» را کنار گذاشته و به تخصیص «المطلقات» قائل شده‌اند. درحالی‌که طرفداران نظریه دوم با توجه به اینکه آرایه استخدام که یک قاعده ادبی پذیرفته شده و رایج در زبان عربی است و به حکم اصل لفظی «اصالة العموم» معتقدند واژه «المطلقات»، در معنای عام خویش به کار رفته و ضمیر راجع به آن در خصوص رجعیات می‌باشد.

آیه دوم: «الَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرِيصُ أَزْوَاجَهُمْ فَأَوْوُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (سوره بقره، آیات ۲۲۶-۲۲۷).

این آیه درباره «ایلاء» است که در اصطلاح فقها به این معنای «سوگند شوهر بر ترک آمیزش با همسر دائمی خود برای همیشه یا بیش از چهار ماه برای اضرار به او» است (جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۷۴۸؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۳۱۴).

برخی از فقها معتقدند «ایلاء» در عقد موقت نیز صحیح است؛ زیرا عموم «الَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ» («الذین» و «نسائهم») هر زن و شوهری را شامل می‌شود؛ خواه پیوند زوجیتشان به عقد موقت باشد و خواه به عقد دائم، ولی با توجه به اینکه انقضای عقد موقت به اتمام زمان تعیین شده یا بخشش آن توسط شوهر است، عبارت «عزموا الطلاق» مخصوص شوهرانی است که به عقد دائم، همسری گزیده‌اند. بر طبق این نظریه، در دلالت این آیه نیز همانند آیه سابق اختلاف شده است که آیا عام سابق («الذین» و «نسائهم») بر عموم خود باقی است و ضمیر در «عزموا» از باب استخدام است و برای خصوص همسران عقد دائم به کار رفته است یا اینکه عام تخصیص خورده است؟ (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۳۶۱).

در پاسخ به چنین سؤالی که ذیل نمونه‌های مشابه نیز مطرح شده، پنج نظریه ارائه شده است: یک. تخصیص عام به برخی از افراد: هرچند «الذین» و «نسائهم» برای معنایی عام وضع شده‌اند، ولی گروهی با تمسک به «اصل عدم استخدام» معتقد شده‌اند الفاظ عام، تخصیص خورده و در معنای مجازی به کار رفته‌اند. درحالی‌که اصل عدم استخدام برخلاف سیره رایج در زبان عربی است و هیچ پشتوانه نقلی یا مرجع عقلی ندارد؛

دو. رجوع ضمیر به برخی از افراد: با تمسک به اصل لفظی «أصالة العموم»، «الذین» و «نسائهم» در معنای عام و موضوع له خود به کار رفته‌اند و از آنجاکه استعمال ضمیر در بعض افراد عام سابق الذکر (آرایه استخدام) اصلی پذیرفته و رایج است، ضمیر در «عزموا» برای

همسران در عقد دائم به کار رفته است؛

سه. اجمال در دلالت و رجوع به اصول عملیه: دلیل این نظریه این است که مرجّحی برای أصالة العموم یا اصل عدم استخدام وجود ندارد؛

چهار. استعمال عام و ضمیر راجع به آن در عموم افراد و مجاز در اسناد: مراد استعمالی و جدی از ضمیر «عزموا» همان بعض افراد است، ولی به حسب ظاهر و از باب توسّع، حکم مورد نظر برای همه افراد عام ثابت شده است. بر اساس این نظریه، بین ظهور لغوی و ظهور تصدیقی این آیه اختلاف است. درحالی که اصل، «مطابقت بین مدلول لغوی و مدلول تصدیقی» است؛

پنج. استعمال عام و ضمیر در عموم افراد، بدون تصرف در معنای وضعی و مراد استعمالی: این درحالی است که مراد جدی از ضمیر، برخی از افراد عام است (این نظریه بر پایه انکار استخدام ارائه شده است)؛

نظریه اخیر از آیات شیخ عبدالکریم حائری، بروجردی، امام خمینی، صافی گلپایگانی، جعفر سبحانی و سایر شاگردان ایشان است که جریان استخدام را در این آیه قبول ندارند (ر.ک: حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۲۷؛ بروجردی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۸۰؛ خمینی، ۱۳۷۶ش، ج ۴، ص ۴۶۴؛ خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۳۵؛ صافی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۹۷؛ سبحانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۵۲). گفتنی است که امام خمینی جریان استخدام در ضمیر را محال می‌داند (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۹۵). درحالی که به گفته شهید مصطفی خمینی، حتی در فرض جاری نبودن استخدام در ضمیر، ضابطه و معیار استخدام در آیات فوق وجود دارد؛ ازاین رو اسمش را هرچه بگذاریم، بر طبق مبنای قائلان به نظریه دوم (اختصاص ایلاء به عقد دائم)، باید این مسئله را با استخدام حل کنیم (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۴۹).

البته داوری و استدلال درباره آرای مزبور و ارائه نظر مختار از عهده این مقاله بیرون است؛ زیرا هدف ما صرفاً ارائه چند نمونه از مسائلی است که پاسخ آنها طبق همه یا برخی از مبانی، در گرو فهم این اصطلاح بدیعی است.

ب) تعیین معنای مراد با تمسک به اصل عدم استخدام

آیا مرد می‌تواند به بدن زنی که با او قصد ازدواج دارد نگاه کند؟ صورت‌های مختلفی برای این سؤال مطرح است که پاسخ آن در گرو تحلیل روایات «باب النظر لمن أراد أن يتزوج» از کتاب الکافی و مانند آن است. آیت الله شبیری ذیل روایت: «عَلِي بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَرِيدُ أَنْ يَتَزَوَّجَ الْمَرْأَةَ أَوْ يَنْظُرَ إِلَيْهَا

قَالَ نَعَمْ إِنَّمَا يَشْتَرِيهَا بِأَعْلَى الثَّمَنِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۶۵) نوشته است: این سؤال، شش صورت دارد:

یک. کسی که تصمیم قطعی دارد با زن معینی ازدواج کند و حساسیتی درباره زیبایی ظاهری او ندارد و نگاه کردن به زن هیچ تأثیری در تصمیم او ندارد؛

دو. کسی که مقدمات ازدواجش فراهم شده و اطمینان به ازدواج با زن مورد نظر را دارد، ولی ازدواجش مشروط به پسندیدن جمال ظاهری آن زن است. به عبارت دیگر نگاه کردن، جزء اخیر علت تامه برای اراده فعلی ازدواج است. در این صورت گرچه به دقت عقلی اراده فعلیت نیافته و شأنی است، چون این اراده شأنی به فعلیت بسیار نزدیک است، عرف آن را اراده فعلی به شمار می آورد؛

سه. مردی که می خواهد ازدواج کند و می بیند که شرایط همسری در فردی جمع است و فقط از جمال ظاهری او خبر ندارد و در صورتی تصمیم قطعی می گیرد که از این جهت نیز مطمئن شود؛ چهار. کسی که می خواهد ازدواج کند و از شرایط او جمال ظاهری همسرش است و درباره فردی معین می داند که این شرط را ندارد؛

پنج. مردی که درباره اصل ازدواج مصمم است، ولی درباره موارد آن تصمیمی نگرفته است و می خواهد موارد مختلف را بررسی کند تا اگر کسی را دارای شرایط یافت، تصمیم قطعی بگیرد که با او ازدواج کند؛

شش. کسی که فعلاً اراده ازدواج ندارد، اما احتمال می دهد که با نگاه کردن به شخصی خاص، او را بپسندد و به فکر ازدواج بيفتد (شیری زنجان، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۵۹). ایشان می گوید: روایت مزبور، فقط نگاه کردن در صورت اول و دوم را اجازه می دهد و چهار فرض بعدی را شامل نمی شود؛ زیرا:

اولاً، فعل «یرید» در عبارت «الرجل یرید أن یتزوج المرأة»، ظهور در اراده فعلی دارد؛ یعنی کسی است که می خواهد ازدواج کند؛ پس کسی را که هنوز تصمیم به ازدواج نگرفته و شاید در آینده تصمیمی بگیرد (صورت سوم و چهارم و ششم)، شامل نمی شود؛

ثانیاً، اگر منظور از ضمیر «ها» در «أیجوز أن ينظر إليها»، شخص خاصی نباشد، به این معناست که از ضمیر راجع به «المرأة»، شخص خاصی اراده نشده باشد و بنابراین کسی که قصد ازدواج دارد (صورت پنجم)، می تواند به هر زنی نگاه کند. در حالی که صدر روایت درباره نگاه به زن مشخص و معین است (المرأة) و بر وحدت اراده و متعلق نظر دلالت دارد؛ پس حمل «یرید أن یتزوج المرأة» بر فرد خاص و حمل ضمیر «إليها» بر مطلق زن، از باب استخدام است و استخدام

برخلاف ظاهر روایت و وحدت سیاق است (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۶۰)؛ پس روایت مزبور به دلیل اصل عدم استخدام، شامل صورت پنجم نمی‌شود.

ج) استخدام یا جناس؛ پشتوانه «عدم تقدیر»

پیش از پرداختن به آرایه‌های جناس و استخدام، آیه ۲۲۲ سوره بقره و عبارات فقها را درباره آن از نظر می‌گذرانیم: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ» (سوره بقره، آیه ۲۲۲).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، واژه «محیض» در این آیه تکرار شده، ولی آیا در مرتبه دوم نیز به همان معنای اول آمده است؟ به نظر علامه حلی، کلمه «محیض» در صدر آیه دارای معنای مصدری است؛ یعنی درباره «حیض» (خارج شدن خون حیض) از تو می‌پرسند، اما همین کلمه در ادامه آیه به معنای «محل الحيض» (فرج) و از باب استخدام است. علت اینکه «محیض» را در صدر آیه به معنای اسم مکان در نظر نگرفتیم، این است که اگر آن را اسم مکان معنا کنیم، باید کلمه‌ای در تقدیر بگیریم، به این صورت: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْإِسْتِمَاعِ عَنْ مَحَلِّ الْحَيْضِ»؛ ولی اگر به معنای مصدری معنا کنیم، چنین تقدیری لازم نیست (علامه حلی، ۱۳۸۸ق، ص ۵۷۶)؛ به نقل از: شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۰۷۹، با اندکی تصرف). طبق این معنا، استماع از حائض در غیر فرج جایز است. در حالی که اگر «محیض» دوم نیز به معنای مصدری یا اسم زمان باشد، هرگونه استماعی از زن حائض بر مرد حرام است؛ مگر اینکه دلیلی مثل اجماع، این آیه را تخصیص بزند. آیت الله شبیری زنجانی با تمسک به اصل عدم استخدام، در نقد این نظر علامه حلی می‌نویسد:

سخن ایشان صحیح نیست؛ زیرا بسیار خلاف ظاهر است که کلمه «محیض» در آیه در دو معنا استعمال شده باشد و مانعی هم ندارد که محیض اول به معنای اسم مکان باشد و لازم نیست کلمه‌ای در تقدیر بگیریم، بلکه وقتی از عین خارجی سؤال می‌کنیم، یعنی احکام مربوط به این عین چیست. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ» یعنی بگوئید خمر چه احکامی دارد، و «يَسْأَلُونَكَ عَنْ مَحَلِّ الْحَيْضِ» یعنی محل حیض چه احکامی دارد، و تقدیری هم لازم نمی‌آید (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۰۷۹).

ناگفته نماند که بر مبنای این نظریه نیز تقدیر داریم و آیه مصداق مجاز مرسل و از باب ذکر محل و اراده حکم محل است و تقدیر آن چنین خواهد بود: «يَسْأَلُونَكَ عَنْ حَكْمِ مَحَلِّ الْحَيْضِ».

ایشان در ادامه مؤیدی برای نظریه علامه ذکر کرده، سپس آن را نقد می‌کند:

اگر محیض در آیه به یک معنا باشد، باید در مرتبه دوم به صورت ضمیر می‌آمد؛ زیرا وجهی برای تکرار اسم ظاهر وجود ندارد. به همین دلیل مرحوم طباطبائی^{۱۱} وجه تکرار واژه را این می‌داند که

محیض اول به معنای خود حیض (مصدر) است، ولی محیض دوم به معنای زمان حیض است و اگر به صورت ضمیر می‌آمد، اراده معنایی دیگر از ضمیر و متفاوت با مفهوم مرجع ضمیر تنها به نحو استخدام یا مجاز در حذف ممکن بود که خلاف ظاهر است.

پاسخ: همچنان‌که راوندی در فقه القرآن گفته است، چه بسا برای اهتمام به امری و تأکید بر آن به جای ضمیر از اسم ظاهر استفاده می‌شود تا مطلب روشن‌تر و آشکارتر باشد. در اینجا هم می‌توان سر تکرار واژه محیض را این امر دانست. بنابراین حمل هردو لفظ بر معنای واحد عرفاً آشکارتر از آن است که بگوییم از آنها دو معنای مختلف اراده شده و از این رو اسم ظاهر تکرار شده است؛ زیرا تکرار اسم ظاهر به مقاصدی مانند اهتمام و تأکید مطالب، امری نادر و غیر متداول نیست و استبعاد حمل یک واژه در یک عبارت بر دو معنای مختلف، به مراتب بیشتر است (شیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۰۷۹).

اما امام خمینی^ع با وجود تمایل به نظریه اسم مکان بودن «محیض» در مرتبه دوم - که شاید این تمایل به دلیل قاعده بلاغی «التأسیس أولى من التأكيد» باشد - با تمسک به اجماع فریقین، جمله «فاعتزلوا...» و «لا تقربوهن» را کنایه از «دخول در قُبُل» می‌داند؛ زیرا این معنا با «هو اذی» (پلیدی‌ای که فقط فرج را گرفتار خود کرده است) سازگارتر است؛ چه اینکه جمله «فاعتزلوا» با «فاء» سببیت، در پی این جمله قرار گرفته است (خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، صص ۲۲۴-۲۲۵، با اندکی تصرف و توضیح).

گفتنی است که برخی مثل مرحوم ملکی میانجی در ضمیر «هو اذی» نیز به استخدام قائل شده‌اند؛ زیرا مرجع آن (محیض) به معنای مصدری به کار رفته است، در حالی که آنچه اذی (مکروه و ناخوشایند طبع) است، خود خون حیض است نه مصدر (حیض شدن) (ملکی میانجی، ۱۴۰۰ق، ص ۴۳).

در اینجا شایسته است تعریف جناس مرور شود و در تعریف استخدام نیز بازبینی گردد. «جناس» مصدر باب مفاعله و به معنای هم جنس بودن دو چیز است؛ از این رو آیت الله سبحانی، به پیروی از مشهور، در تعریف اصطلاحی آن گفته است: جناس عبارت است از همانندی دو واژه در آوا و اختلاف آن دو در معنا (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۱ش، ص ۲۶۷). مانند آیه «يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ» (سوره روم، آیه ۵۵) که واژه «ساعة» در ابتدای آن به معنای قیامت و سپس به معنای مقدار اندکی از زمان به کار رفته است.

از مقایسه تعریف جناس و استخدام چنین به دست می‌آید که تکرار واژه «محیض» و اراده دو معنای متفاوت، از نوع آرایه جناس است، نه استخدام؛ زیرا در تعریف استخدام گفته شد که ضمیر یا اسم اشاره یا سایر واژگان جایگزین واژه اول در معنایی غیر از معنای مراد از واژه اول به کار روند؛

پس تکرار آوایی واژه اول و اراده معنای دیگر مصداق جناس است، نه استخدام. بلکه، چنانچه در تعریف استخدام تصرف کنیم و به سان ابن عرب‌شاه اسفرائینی تکرار یک واژه و اراده معنای دیگر را هم استخدام بدانیم، این آیه نیز مصداق استخدام خواهد بود (ابن عرب‌شاه، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۱).

در هر حال دو نکته را به عنوان نتیجه این بحث یادآور می‌شوم:

نخست اینکه توضیح ملکی میانجی درباره اینکه «هو اذی» می‌تواند مصداق استخدام باشد صحیح است؛

دوم اینکه از دیدگاه مشهور، تمسک به اصل عدم استخدام برای کشف ظهور «محیض» صحیح نیست؛ زیرا این بخش از آیه مصداق آرایه جناس است، نه آرایه استخدام. مگر اینکه بگوییم منظور آیت‌الله شبیری «اصل عدم» بوده است؛ زیرا بین عدم استخدام یا عدم جناس فرقی نیست.

۲. مشاکله

مشاکله در لغت به معنای هم‌شکلی ظاهری دو چیز است و در اصطلاح بدیع یعنی یک معنا با لفظی که برای معنایی دیگر است، بیان شود. مثلاً لفظ «ب» را به این دلیل بیاوریم که لفظ «الف» در سخن موجود است؛ یعنی اگر لفظ «الف» نمی‌بود، به جای لفظ «ب» از لفظ دیگری استفاده می‌کردیم (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۱ ش، ص ۲۴۸؛ تفتازانی، بی تا، ص ۴۲۲). مانند شعر سعدی:

طمع کرده بودم که کرمان خورم که ناگه بخوردند کرمان سرم

«کرمان خورم» به معنای «کرمان را بگیرم» است و علت عدول از لفظ «گیرم» به «خورم»، ایجاد همانندی و هم‌شکلی با «بخوردند» است.

همچنین صائب تبریزی نیز در مصرع نخست بیت زیر، اول به جای واژه «سکوت» از واژه «بخیه» استفاده کرده است:

لب سؤال سزاوار بخیه بیشتر است عبث به خرقة خود بخیه می‌زند درویش

أ) آرایه مشاکله و جواز اخذ اجرت بر واجبات مجانی

برای رد نظریه بطلان اخذ اجرت بر واجبات مجانی به دلیل مملوک‌بودن افعال انسان، از آرایه مشاکله استفاده شده است، ولی پیش از بیان اصل مطلب، توجه به این مقدمه لازم است که واجب توصیلی بر دو گونه است: یکی واجبی که باید به نحو مجانی و بدون اخذ اجرت انجام شود و وجوبش به شرط «مجانیت» یا به شرط «عدم اخذ اجرت» جعل شده است؛ مانند دفن میت که مطابق روایات، دفن او بر مؤمنان واجب است؛ دوم، واجبی که اخذ اجرت برای انجام دادن آن جایز است؛ زیرا نسبت به اجرت «لا بشرط» است؛ مانند واجبات کفایی توصیلی‌ای که حفظ نظام و

جامعه اسلامی به آن وابسته است؛ مثل طبابت، تحصیل اجتهاد و

به واجبات نوع اول «واجبات مجانی» می‌گویند؛ زیرا فاعل این واجبات، مالک اجرت نمی‌شود، اما درباره علت بطلان این معامله (اخذ اجرت برای واجبات مجانی) و مالک نشدن فاعل بر این اجرت دو نظریه هست:

نظریه اول: هم فاعل واجبات مجانی و هم عملی که انجام می‌دهد، ملک او نیست تا اینکه بتواند آن را اجاره دهد و در مقابل آن اجرت بگیرد، بلکه ملک خداوند متعال است و خداوند اجازه چنین تصرفی را در ملک خود نداده است و از اخذ اجرت نهی کرده است؛ پس چون تصرف مورد نظر حلال و مشروع نیست و تصرف در ملک غیر است، عقد اجاره و اخذ اجرت برای آن باطل است؛

نظریه دوم: فساد اجاره و عدم مالکیت فاعل بر اجرت از آن‌روست که غرض شارع از انجام‌شدن این واجبات، فقط در صورتی تحصیل می‌شود که به نحو مجانی انجام شوند؛ پس مجانی بودن عمل، شرط امثال و تحقق غرض مولا است؛ بنابراین مملوک بودن فاعل و فعلش یا محجور بودن او از انجام‌دادن این عمل در قبال اخذ اجرت، دلیل باطل بودن این اجاره نیست؛ زیرا بدیهی است که افعال انسان تکویناً ملک خدای متعال است، ولی عقد اجاره بر کاری که عبد انجام می‌دهد صحیح، و مفید ملکیت اجرت است (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۲۶).

آیت‌الله سبحانی که به نظریه دوم معتقد است، بعد از توضیحات مزبور، آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ...» (انفال: ۴۱) را به‌عنوان مدرکی شرعی برای نظریه نخست آورده و در پاسخ آن نوشته است که «لام» در «لله» برای اختصاص است، نه ملکیت. البته این آیه درصدد جعل تشریعی ملکیت خمس برای رسول و ذی‌القربی است، ولی جعل ملکیت تشریعی خمس برای خداوند که مالک تکوینی تمام عالم است، بی‌هوده است (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۲۶) و شاهد این مدعا قاعده «التأسيس أولى من التأكيد» است که می‌فهماند معنای «لام» در «لله» با «لِلرَّسُولِ» و «لِذِي الْقُرْبَىٰ» تفاوت دارد؛ درحالی‌که در ادامه آیه، این تکرار صورت نگرفته و اگر «لام» در «لِلرَّسُولِ» و «لِذِي الْقُرْبَىٰ» با «لام» در «لله» هم‌معنا بود و همان معنا را داشت، نیازی به تکرار آن نبود.

ایشان در ادامه می‌گویند که حتی در صورتی که فرض کنیم «لام» «لله» برای ملکیت است، این آیه نظریه نخست در وجه بطلان اجاره در واجبات مجانی را اثبات نمی‌کند؛ زیرا دخول «لام» بر «لله» از باب «مشاکله» و برای اتحاد شکل ظاهری «لله» و «لِلرَّسُولِ» ... است؛ نظیر «وَيَمْكُزُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (سوره انفال، آیه ۳۰) (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴ق،

ج ۲، ص ۳۲۶).

ب) مشاکله و کاربرد الفاظ دال بر عمل منہی عنه

در حدیثی از انس بن مالک نقل شده است که پسری از عثمان بن مظعون مُرد و او چنان اندوهگین شد که قسمتی از خانه‌اش را مسجد گرفته بود و در آن به عبادت می‌پرداخت تا اینکه خبر به رسول خدا ﷺ رسید؛ پس ایشان فرمودند: «یا عُثْمَانُ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَكْتُبْ عَلَيْنَا الرَّهْبَانِيَّةَ إِنَّمَا رَهْبَانِيَّةُ أُمَّتِي الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ ش، ص ۶۶)؛ «ای عثمان همانا خدای تبارک و تعالی بر ما رهبانیت و ترک دنیا را ننوشته است. همانا رهبانیت امت من جهاد در راه خداست».

شهید مطهری در توجیه این روایت که چرا نخست رهبانیت را مردود شمرده و سپس جهاد را نوعی رهبانیت و فضیلت دانسته، می‌گوید:

آنچه اسلام با آن مخالف است رهبانیت و ریاضت افراطی است و اما مخالفت با هوا فی الجملة و ترک مادیات در حد اعتدال مسلماً در اسلام وجود دارد و حج و صوم و جهاد نمونه‌هایی از آن است. ایشان در ادامه، ضمن توضیح مشاکله موجود در این روایت، علت کاربرد مشاکله را نیز بیان می‌دارد: «مسئله "رُهْبَانِيَّةُ أُمَّتِي الْجِهَادُ" و امثال اینها تشبیه است، نه حقیقت، و تازه تعریضی است به رهبانیت و عزلت، و از باب "مشاکله" است، به اصطلاح علم بدیع؛ یعنی رهبانیت امت من ضد رهبانیت است (مطهری، بی‌تا، ج ۱۹، صص ۵۷۴-۵۷۵).

۳. توریه

«وَرَرَى يُورِي تَوْرِيَةَ الْخَبَرِ»؛ یعنی خبر را پوشاند و غیر آن را ظاهر کرد. در اصطلاح دانش بدیع نیز توریه به معنای استعمال لفظی است که حداقل دارای دو معناست: یکی معنای ظاهر و غیر مقصود و دیگری معنای مقصود و مقرون به قرینه خفی، به گونه‌ای که مخاطب گمان کند همان معنای ظاهری مراد است؛ درحالی‌که گوینده، معنای خفی و بعید را اراده کرده است (هاشمی، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۹۴؛ نجفی اصفهانی، ۱۴۱۳ ق، ص ۸۹؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۹۱ ش، ص ۲۵۳).

در دانش اصول، در دو باب از این اصطلاح بدیعی استفاده شده است: نخست در باب تعادل و تراجیح، که در وجه تقدیم روایت مخالف با عامه بر روایت موافق با عامه می‌گویند؛ زیرا موافقت خبر با نظر عامه، احتمال صدور روایت از روی توریه و تقیه را تقویت می‌کند (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۵ ش، ج ۶، ص ۲۹۷)؛ دوم در وجه تقدیم دلیل خاص بر دلیل عام که درباره آن می‌گویند: تقدیم خاص، مستلزم عمل بر طبق هردو دلیل است؛ درحالی‌که تقدیم عام به معنای بی‌اعتنایی و

کنارزدن خاص است که لازمه‌اش این است که گوینده، دلیل خاص را از روی شوخی یا تقیه یا توریه یا پرگویی گفته باشد (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۲۷).

در فقه نیز توریه کاربرد دارد. البته توریه فقهی نیز همان توریه معروف در دانش بدیع است؛ اگرچه برخی مثل ابوالمجد اصفهانی، توریه معروف را توریه عرفی می‌نامند و توریه بدیعی را مترادف ابهام می‌دانند که لفظ دو معنا دارد و هردو مراد است (نجفی اصفهانی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۹)؛ از این رو تفتازانی می‌گوید: «ممکن است توریه، مقرون به قرینه‌ای باشد که دلالت کلام بر معنای قریب و ظاهر را تقویت کند و بیشتر باعث فریب مخاطب شود» (تفتازانی، بی‌تا، ص ۴۲۵). آیت‌الله حسینی حائری نیز در توضیح توریه می‌گوید: «اگر توریه به گونه‌ای باشد که مخاطب مقصود واقعی گوینده را بفهمد، توریه محقق نخواهد شد» (حسینی حائری، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۹).

آیت‌الله فاضل لنکرانی نیز می‌گوید:

توریه نوعی حرف‌زدن است که در آن نه دروغ گفته می‌شود و نه راست. این روش، نوعی پنهان‌کاری است که به منظور خلاص‌شدن از دروغ به کار گرفته می‌شود. مثل اینکه شخصی به درب منزل کسی مراجعه می‌کند و صاحب خانه را می‌طلبد. یکی از افراد خانه که اعلام‌نمودن سرپرست خانواده را مصلحت نمی‌داند، از پشت در می‌گوید: «اینجا نیست». درحالی‌که مقصود واقعی او این است که وی در پشت در نیست (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۲۶).

نمونه‌های تطبیقی توریه در فقه

«توریه» پرکاربردترین اصطلاح بدیعی در دانش فقه است که در ابواب مختلفی از فقه فتوایی و فقه استدلالی نظیر باب‌های صلاة، حج، یمین، متاجر خصوصاً بحث مکاسب محرمه، نکاح، طلاق، قصاص و... و نیز در ارزیابی روایات متعارض در ابواب بسیاری به کار رفته است (ر.ک: فاضل لنکرانی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۲۲؛ تبریزی، بی‌تا، الف، ص ۹؛ تبریزی، بی‌تا، ب، ج ۲، ص ۲۲۹؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۸۵۳ و ج ۸، ص ۲۵۰۸؛ مرعشی نجفی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۷۳).

از مهم‌ترین مباحث فقهی ذیل این عنوان، ماهیت توریه و فرق آن با دروغ است؛ زیرا دروغ حرام است و اگر کسی به فرق آنها توجه نکند، ممکن است مرتکب حرام شود.

از دیدگاه امام خمینی عرف و روایات شاهد است که ماهیت توریه چیزی جز دروغ نیست؛ همان‌طور که شوخی‌های خلاف واقع و انشانات و افعالی که خلاف واقع را القا می‌کند، دروغ است

(خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۳). البته توریه از باب حکومت و به حکم شارع از موضوع دروغ خارج است (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۳)؛ مانند اینکه طواف کعبه به منزله نماز است یا ربا بین پدر و فرزند ربا شمرده نمی‌شود. امام خمینی با نقل روایاتی از جمله روایت حسن صیقل، که امام صادق علیه السلام درباره سخن حضرت یوسف: «أَيُّهَا الْعَبْرُ إِنِّكُمْ لَسَارِقُونَ» (سوره یوسف، آیه ۷۰)، فرمود: «والله ما سرقوا وما كذب» (قسم به خدا که برادران یوسف دزدی نکردند و یوسف علیه السلام نیز دروغ نگفت) و نیز در پاسخ به سؤالی درباره سخن حضرت ابراهیم علیه السلام: «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسْتَلَوْهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ» (سوره انبیاء، آیه ۶۳)، فرمود: «والله ما فعلوا وما كذب» (قسم به خدا که بت‌ها چنین نکردند و ابراهیم علیه السلام نیز دروغ نگفت). سپس حضرت خطاب به صیقل فرمود: شما در این باره چه می‌گویید؟ صیقل گفت: ما تسلیمیم (همین ظاهر آیه را قبول داریم)؛ پس حضرت فرمود: همانا خداوند دو چیز را دوست و دو چیز را دشمن می‌دارد: گردن‌کشی و متکبرانه قدم‌زدن بین دو لشکر متخاصم، و دروغ برای اصلاح را دوست می‌دارد و گردن‌کشی و متکبرانه قدم‌زدن در راه‌ها، و دروغ برای غیر اصلاح را دشمن می‌دارد. به‌راستی که ابراهیم علیه السلام تنها به قصد اصلاح و راهنمایی مردم به اینکه بت‌ها نمی‌توانند کاری بکنند گفت: «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا». همان‌طور که یوسف علیه السلام برای اصلاح بین برادران [و خودش] چنین گفت.

امام خمینی ذیل این روایت می‌گوید: توریه‌ای که برای اصلاح نباشد، محکوم به حرمت است، ولی توریه‌ای که برای اصلاح باشد، به حکم شارع موضوعاً از کذب خارج است؛ همان‌طور که حکم کذب را ندارد (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۳)

نتیجه

اینکه بخشی از آرایه‌های بدیع در لابه‌لای متون فقهی و اصولی بررسی شده است، به‌معنای بی‌نیازی از دانش بدیع نیست، بلکه خود شاهی گویا بر ضرورت این دانش در تحقق اجتهاد است. از بررسی نمونه‌های ارائه‌شده در این مقاله چنین به‌دست می‌آید که آشنایی با آرایه‌های بدیعی می‌تواند ملاکی برای ترجیح محتوایی روایتی بر روایت دیگر باشد؛ همان‌طور که گاهی استخدام یا مشاکله یا توریه، مانع از شتاب‌زدگی می‌شود و ذهن آشنا با این آرایه‌ها را به بررسی احتمالات دیگر درباره دلالت کلمات و جملات برای کشف ظهوری مستند به قواعد لغوی و عرفی زبان فرامی‌خواند. درست مثل اینکه ذهنیت آشنا با تصحیف، با احتمال وجود تصحیف (جناس خطی) بین «سدیر» و «شدید» می‌تواند در ادعای رجالی بزرگی چون نجاشی خدشه کند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمدبن علی. (۱۳۷۶ش). الأمالی. کتابچی.
۳. ابن عربشاه، ابراهیم بن محمد. (بی تا). الأطول شرح تلخیص مفتاح العلوم. دار الکتب العلمیة.
۴. ابن منظور، محمدبن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. دار الفکر للطباعة و النشر.
۵. بروجردي، حسین. (۱۴۱۷ق). تقریرات فی أصول الفقه. نرم افزار جامع اصول نور.
۶. تبریزی، جوادبن علی. (بی تا، الف). استفتانات جدید. نرم افزار جامع فقه نور.
۷. تبریزی، جوادبن علی. (بی تا، ب). استفتانات جدید حج. نرم افزار جامع فقه نور.
۸. تفتازانی، مسعودبن عمر. (بی تا). کتاب المطول و بهامشه حاشیة السید میرشریف. مکتبة الداوری.
۹. جمعی از پژوهشگران زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی. (۱۴۲۶ق). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع). مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).
۱۰. حائری یزدی، عبدالکریم. (۱۴۱۸ق). درر الفوائد. نرم افزار جامع اصول نور.
۱۱. حسینی حائری، سیدکاظم. (۱۴۲۳ق). فقه العقود. مجمع اندیشه اسلامی.
۱۲. حکیم، محمدتقی بن محمدسعید. (۱۴۱۸ق). الأصول العامة فی الفقه المقارن. مجمع جهانی اهل بیت (ع).
۱۳. خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۶ش). جواهر الأصول. نرم افزار جامع اصول نور.
۱۴. خمینی، سیدروح الله. (۱۴۱۵ق). مناهج الوصول إلى علم الأصول. نرم افزار جامع اصول نور.
۱۵. خمینی، سیدروح الله. (۱۴۲۳ق). تهذیب الأصول. نرم افزار جامع اصول نور.
۱۶. خمینی، سیدروح الله. (۱۴۱۵ق). المكاسب المحرمة. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۷. خمینی، سیدروح الله. (۱۴۲۱ق). کتاب الطهارة. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. خمینی، سیدمصطفی. (۱۴۱۸ق). تحریرات فی الأصول. نرم افزار جامع اصول نور.
۱۹. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۹۱ش). تهذیب البلاغة. مؤسسة الإمام الصادق (ع).
۲۰. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۱۴ق). المحصول فی علم الأصول. نرم افزار جامع اصول نور.
۲۱. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۲۴ق). إرشاد العقول إلى مباحث الأصول. نرم افزار جامع اصول نور.
۲۲. سیفی، علی اکبر. (۱۴۲۷ق). بدایع البحوث فی علم الأصول. مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۳. شبیری زنجان، سیدموسی. (۱۴۱۹ق). کتاب نکاح. مؤسسه پژوهشی رای پرداز.

۲۴. صافی، لطف‌الله. (۱۴۲۸ق). بیان الأصول. نرم‌افزار جامع اصول نور.
۲۵. علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف‌بن‌مطهر اسدی. (۱۳۸۸ق). تذکرة الفقهاء. مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۲۶. فاضل قاینی نجفی، علی. (۱۴۱۸ق). علم الأصول تاریخاً و تطوراً. نرم‌افزار جامع اصول نور.
۲۷. فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (۱۳۸۵ش). ایضاح الکفاية. نرم‌افزار جامع اصول نور.
۲۸. فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (۱۴۰۸ق). تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة، الصلاة. نرم‌افزار جامع فقه نور.
۲۹. فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (۱۴۲۶ق). رساله توضیح المسائل. نرم‌افزار جامع فقه نور.
۳۰. کاشف الغطاء، علی‌بن‌محمد رضا بن هادی نجفی. (۱۳۸۱ق). النور الساطع فی الفقه النافع. مطبعة الآداب.
۳۱. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. دار الکتب الإسلامية.
۳۲. مرعشی نجفی، سید شهاب‌الدین. (۱۴۱۵ق). القصاص علی ضوء القرآن و السنة. نرم‌افزار جامع فقه نور.
۳۳. مرعشی نجفی، سید شهاب‌الدین. (۱۴۲۲ق). القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد. نرم‌افزار جامع اصول نور.
۳۴. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. (۱۳۸۹ش). فرهنگ نامه اصول فقه. نرم‌افزار جامع اصول نور.
۳۵. مطهری، مرتضی. (بی‌تا). فقه و حقوق (مجموعه آثار). نرم‌افزار جامع فقه نور.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). دایرة المعارف فقه مقارن. انتشارات مدرسه امام علی‌بن‌ابی‌طالب علیه السلام.
۳۷. موسوی قزوینی، علی. (۱۴۲۷ق). تعلیقة علی معالم الأصول. جامعه مدرسین.
۳۸. میانجی، محمد باقر ملکی. (۱۴۰۰ق). بدائع الکلام فی تفسیر آیات الأحکام. مؤسسة الوفاء.
۳۹. نجفی اصفهانی، محمدرضا. (۱۴۱۳ق). وقایة الأذهان. نرم‌افزار جامع اصول نور.
۴۰. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل. (۱۴۱۵ق). الفوائد الحائریة. نرم‌افزار جامع اصول نور.
۴۱. هاشمی، احمد. (۱۳۸۱ش). جواهر البلاغة. مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

نظرية روح المعنى من منظار علماء القرن الأخير في الحوزة العلمية بقم (مع التأكيد على وجهات نظر الإمام الخميني والعلامة الطباطبائي وآية الله جوادي آملی)*

حامد شيواپور**

الملخص

بناء على نظرية وضع الالفاظ لارواح المعاني أو باختصار روح المعنى، قد وضعت الالفاظ لروح المعاني المشتركة بين المصاديق المختلفة، ولا دخل لخصوصيات المصاديق في وضع الالفاظ، طبق هذه النظرية فان المراد من الالفاظ المتشابهة كالعرش والكرسي واللوح والقلم في الكتاب والسنة ليس معانيها الظاهرية ولا معانيها المجازية بل ان معانيها من السعة يمكن ان تشمل جميع المصاديق غير المادية. طرحت نظرية روح المعنى في الاصل لتوجيه الالفاظ المتشابهة في القرآن، ولكن يمكن بصورة عامة تصنيفها ضمن النظريات العامة في علم اللغة، هذه النظرية طرحت لأول مرة على يد الغزالي، وقد تبناها بعده الكثير من علماء الفكر الاسلامي، وقد طرحت مرة اخرى في الحوزة العلمية بقم في القرن الاخير، ونخص بالذكر ثلاثة من كبار علماء الحوزة العلمية بقم وهم الامام الخميني والعلامة الطباطبائي وآية الله جوادي آملی. استعرض هذا المقال تقرير لكل من هؤلاء العلماء حول النظرية المذكورة وبيان وجوه الشبه والاختلاف بينهم وخصوصيات وجهات نظرهم حيال تلك النظرية

الكلمات المفتاحية: علم اللغة، وضع الالفاظ، الامام الخميني، العلامة الطباطبائي، آية الله جوادي آملی.

* تم تأليف هذا المقال بدعم من الأمانة الدائمة لمؤتمر الذكرى المئوية لتأسيس حوزة قم العلمية وإنجازات آية الله العظمى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري.
** أستاذ مساعد في فرع الإلهيات بجامعة المفيد، قم، إيران.
البريد الإلكتروني: h_shivapoor@yahoo.com

تطور علم البديع في الحوزة العلمية بقم في القرن الأخير (تشابه الأطراف في الميزان انموذجا)*

عبدالله موحدى محب* * ومهدى عشايري منفرد* * *

الملخص

لقد طرحت الحوزة العلمية بقم في القرن الأخير نظريات حديثة في فروع مختلفة من العلوم الإسلامية كعلم البديع الذي طرأ عليه تحولات كبرى خلال القرن الحاضر لاسيما تشابه الأطراف وهو من المحسنات اللفظية الذي له وظيفة جمالية وأخرى دلالية، وقد أدى التغافل عن وظيفته الدلالية إلى الابتعاد عن الفهم الصائب لدى بعض المفسرين، ومن جملة التفاسير التي دونت في الحوزة العلمية بقم خلال القرن الأخير هو كتاب الميزان في تفسير القرآن، حيث لم يقتصر فيه على الاستعانة بالعلوم الأدبية في عملية فهم النص فحسب، بل تمتع بأفكار أدبية حديثة. إن الأفكار البديعة التي طرحها العلامة الطباطبائي في الميزان تجاري دون شك النظريات الحديثة لعلم اللغة في عصرنا الحاضر. ومن جملة ابداعات العلامة في الميزان هو اهتمامه بالوظيفة الدلالية لتشابه الأطراف في عملية تفسير النص وفهمه، على الرغم من أنه قد طرح قبل العلامة في مواضع شتى إلا أنه لم يتطرق إليه كمنهج في عملية التفسير ولم يكن قد اكتشف معانيه وكيفية تأثيره، لذلك يمكن اعتبار الاستفادة من الوظيفة الدلالية لتشابه الأطراف وكشف معانيه من ابداعات الحوزة في القرن الأخير. هذا البحث يصدد اثبات أن تشابه الأطراف له وظيفة دلالية أولاً ثم اثبات أن الاهتمام بهذه الوظيفة بشكل منظم ومنهجي ودقيق من مبتكرات العلامة الطباطبائي.

الكلمات المفتاحية: علم البديع، تشابه الأطراف، عملية فهم النص، الوظيفة الجمالية، الوظيفة الدلالية، العلامة الطباطبائي، القرن الأخير في الحوزة العلمية بقم.

* تم تأليف هذا المقال بدعم من الأمانة الدائمة لمؤتمر الذكرى المئوية لتأسيس حوزة قم العلمية وإنجازات آية الله العظمى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري.

** أستاذ مشارك في فرع المعارف الإسلامية بكلية الآداب واللغات الأجنبية بجامعة كاشان، كاشان، إيران.

البريد الإلكتروني: movahhedimoheb@gmail.com

** طالب السطح الأول بالحوزة العلمية في قم، قم، إيران. (الكاتب المسئول).

البريد الإلكتروني: mojahedatkholesane@gmail.com

النموذج الحديث لمعرفة المفردات في الحوزة العلمية في قم في القرن الأخير*

عبدالمطلب فريديفر**

الملخص

لاشك أن استخدام العلوم الأدبية ضروري لمعرفة لغة القرآن وفهم الرسالة الإلهية بشكل صائب، وقد مهدت الأبحاث التي أجريت على العلوم الأدبية في فترات مختلفة السبيل لاستخدام لغة القرآن وفهم الرسالة الإلهية بنحو أفضل. ومحور هذا البحث هو استعراض التطورات في مفردات لغة القرآن في الحوزة العلمية في القرن الأخير وقد استفاد بعض المفسرين من علم المعجم والنحو والبلاغة بهدف الوصول الى دلالة دقيقة لألفاظ القرآن وخصصوا لذلك باباً مستقلاً تحت عنوان اللغة والصرف، وإن كان البعض لم يدع بأن علم الصرف علم حقيقي. واعتبروه نوعاً من الذوق الحسي واستحسان الأوساط العلمية. وفي السياق نفسه يمكن اعتبار منهجهم في دلالات مفردات القرآن في التفسير هو التطور الجديد الذي طرأ في الحوزة العلمية في قم خلال المائة سنة الأخيرة. كما قدموا حلاً فاعلاً لمعرفة اللازم والمتعدي خلافاً للطريقة المتبعة في علم الصرف، أما في قواعد الاعلال، فالمنهج الحديث قائم على متابعة حركة الحرف أو سكونه وهو الأساس لتحول كبير في قواعد الاعلال. إن إحالة معاني متعددة إلى معنى واحد هو تطور آخر في علم الدلالة من خلال تقديم معيار جديد لاشتقاق الكلمة (وجود نوعين من الوضع في مادة وهيئة كل كلمة)، كما تم إبطال كثير من المعاني المقدمة للاشتقاق المعجمية والصرفية. يتناول هذا البحث التجديدات التي شهدتها القرن الأخير في مجال النموذج الجديد لدلالات مفردات القرآن في التفسير.

الكلمات المفتاحية: الصرف، الكلمة، التفسير، الاعلال، اللازم، المتعدي، الدلالات.

* تم تأليف هذا المقال بدعم من الأمانة الدائمة لمؤتمر الذكرى المئوية لتأسيس حوزة قم العلمية وإنجازات آية الله العظمى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري.

** أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها، مجمع التعليم العالي للغات والآداب والدراسات الثقافية، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.

البريد الإلكتروني: a.faridifar@chmail.ir

التحقيق في كلمات القرآن الكريم تغيير مناهج مفردات كلمات القرآن في القرن الأخير*

محمد ملكي نهاوندي**

الملخص

إن دراسة معاني كلمات القرآن الكريم واحدة من المهام الجادة لدى المجتمع القرآني. وهناك فئات مختلفة لعبت دوراً فيها. وقد صنف اللغويون والمفسرون والفقهاء آثاراً قيمة في هذا المجال. و مما لا شك فيه أن اللغويين هم إحدى الفئات الأساسية لدراسة الكلمات العربية. حيث قام ابن فارس الذي يعتبر من أهم اللغويين و من أصحاب المعاجم والقواميس في القرن الرابع للهجرة قام بتطوير هائل في موضوع فقه اللغة من خلال صياغته لموضوع "الأصل الدلالي". الذي صيغ على غرار نموذج ابن دريد وابن سكيك و خليل، قد أكل عليه الدهر وشرب بعد ابن فارس . ولم يتطرق الى هذا الاصل سوى قلة من الباحثين، هذا الاصل وان استحوذ على اهتمام ابن فارس إلا ان اللغويين قد استفادوا منه في كتبهم واذعنوا به . هذا الى جانب وجود شواهد مختلفة دالة على قبولهم لهذا الاصل. وفي كلام اللغويين دليل آخر لاثبات هذه الحقيقة في اللغة العربية وهو تبنيه من قبل لغوي مشهور ذي مكانة رفيعة نظير ابن فارس، وبعد مضي قرون على ذلك قام حسن المصطفوي وهو عالم قرآني بتبني هذا الاصل وارجاع كل الصيغ المشتقة من الكلمة العربية إلى أصل لغوي واحد وبمقارنة أدائه في دراسة الكلمات والأخذ باعتبار المبدأ الدلالي مع الكتب الأخرى التي تناولت الكلمات القرآنية نجد ان هناك تطورات هائلة في معاني الكلمات القرآنية قد جرت لا تتعارض مع أصول اللغة العربية ومعانيها الواردة في الكتب الأخرى؛ بل إنها أدق وأكثر فاعلية من غالبية الكتب في مجالات التفسير واللغة والمفردات وغريب القرآن.

الكلمات المفتاحية: التحقيق في كلمات القرآن، مصطفوي، الاصل الدلالي، ابن فارس.

* تم تأليف هذا المقال بدعم من الأمانة الدائمة لمؤتمر الذكرى المئوية لتأسيس حوزة قم العلمية وإنجازات آية الله العظمى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري.
** أستاذ مساعد في قسم القرآن بجامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران.
البريد الإلكتروني: maleki@noornet.net

شروع علم المعاني في الحوزة العلمية في قم في القرن الأخير (تفسير الميزان نموذجاً)*

محمد عشايري منفرد**

الملخص

علم المعاني هو أحد الفروع الثلاثة للعلوم البلاغية. وقد وازلت الحوزة العلمية دوماً على تدريس هذا العلم وتعزيزه وتطويره طوال عمرها الذي يبلغ مائة عام. مما دعا الحال الى عقد هذا المقال بهدف بيان كيفية تطور علم المعاني وتحوله في تلك الحوزة المباركة خلال المائة عام. واختار بغية كشف وجه الحقيقة تفسير الميزان و كيفية تطور علم المعاني فيه. وتتلخص فرضية البحث في أن العلامة الطباطبائي كانت له في المباحث التمهيدية من هذا التفسير وثنايا مباحث علم المعاني انتقادات وابداعات وقواعد تأسيسية.

الكلمات المفتاحية: علم المعاني، البلاغة، العلامة الطباطبائي، الميزان، الحوزة العلمية في قم.

* تم تأليف هذا المقال بدعم من الأمانة الدائمة لمؤتمر الذكرى المئوية لتأسيس حوزة قم العلمية وإنجازات آية الله العظمى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري.

** أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها، مجمع التعليم العالي للغات والآداب والدراسات الثقافية، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.

البريد الإلكتروني: m_ashayeri@miu.ac.ir

دور علم البديع في الإستنباط بناءً على آراء علماء القرن الراهن في الحوزة العلمية بقم*

محمد حسن رباني بيرجندي** و محمد علي جوان***

الملخص

إن العلوم الأدبية من مقدمات الإجتهد و لكن هناك خلافات دارت حول عدد العلوم الأدبية التي تشكّل أساس الإجتهد و عناوينها . فمن الفقهاء من لا يعتبر أي علم من العلوم البلاغية أساساً للإجتهد كما أنّ أكثر مؤيدي ضرورة ادخال العلوم البلاغية في عملية الإجتهد يستثنون علم البديع منها. و ثمة اتجاه ثالث تبناه نفر من الفقهاء المعاصرين في حوزة قم يرون أنه ليس علمي المعاني و البيان من المتطلبات الأساسية للإجتهد فحسب، بل وكذلك علم البديع. و قاموا بنقد آراء الخصوم، و حاولوا تقديم حجة عقلانية على ضرورة ادخال علم البديع في عملية الإجتهد. و سطورها في كتبهم الأصولية؛ هذا إلى جانب ان الرجوع إلى مؤلفاتهم الفقهية يرشدنا إلى أهم في كثير من مواضع اجتهادهم استدلو بقواعد علم البديع أو انتقدوا الرأي المخالف لهذا العلم. هذا المقال بصدد اجهاض أدلة المخالفين من خلال الاعتماد على آثار بعض علماء الحوزة العلمية بقم في القرن الاخير، وأكد على ضرورة الاستدلال بعلم البديع في الاجتهاد. مع العلم بأنه لم يتم تعقب خطي علم البديع من ذي قبل في عمليات الاستنباط الفقهي والأصولي، وقد استعرض المقال شواهد في ثنايا النصوص الفقهية والأصولية المدونة في الحوزة العلمية بقم في القرن الاخير شواهد على استخدام المحسنات البلاغية كالتورية والاستخدام والمشاكلة والتصحيح و الجناس في عملية الاستنباط.

الكلمات المفتاحية: علم البديع، الإستخدم، اصل عدم الإستخدم، التورية، المشاكلة، التصحيح، الجناس المصحف، الترجيح بالفصاحة و البلاغة.

* تم تأليف هذا المقال بدعم من الأمانة الدائمة لمؤتمر الذكرى المئوية لتأسيس حوزة قم العلمية وإنجازات آية الله العظمى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري.

** أستاذ مساعد في فرع الفقه ومباني الاجتهاد بمركز آخوند الخراساني الفقهية، مشهد، إيران.

*** طالب السطح الرابع في فرع رجال الحديث بالحوزة العلمية في قم، قم، إيران (الكاتب المسئول).

البريد الإلكتروني: ma.javan@chmail.ir



Applying the Science of Badi' in Inferring Islamic Rulings Based on the Opinions and Works of Scholars in the Recent Century of Qom Seminary*

Mohammad-Hasan Rabbani Birjandi** & Mohammad-Ali Javan***

Literary science is one of the prerequisites of ijtiḥād; but there is a disagreement regarding the number and titles of literary sciences which are the basis of ijtiḥād. Some jurists do not consider any of the rhetorical sciences to be one of the basic sciences of ijtiḥād, just as most of the supporters of the necessity of rhetorical sciences for ijtiḥād have excluded the science of badi'. In contrast to these two groups, a group of Islamic scientists and especially some contemporary jurists of the Qom Seminary are of the opinion that not only the sciences of eloquence and balagha, but also the science of Badi' are among the necessary prerequisites for ijtiḥād. While criticizing the views of the opponents, they also tried to present a rational argument on the necessity of the science of badi' for ijtiḥād. In addition to this argument that they have presented in the discussion of their principles, referring to the jurisprudential works of these scholars leads us to the conclusion that in many places of their jurisprudence they have argued based on the rules of the science of badi' or criticized the opposing opinion by using this knowledge.

This article, relying on the works of some great scholars of Qom Seminary in recent decades, while criticizing the arguments of the opponents, explains the argument of the necessity of 'badi' for ijtiḥād, and being aware that so far no one has reported the traces of badi' and its arrays in the operations of jurisprudential and principled inference, it reports examples of reference to arrays like half-truth, Syllepsis, moshakela (quasi-facial), spelling and homogeneity, from the legal and jurisprudential texts compiled in the Seminary of Qom in the last one hundred years.

Keywords: The science of Badi's, Syllepsis, the principle of non-Syllepsis, half-truth, moshakela (quasi-facial), spelling, homograph, literary puns, preference for eloquence and rhetoric.

* This article has been authored with the support of the Permanent Secretariat of the Congress for the 100th Anniversary of the Re-establishment of the Qom Seminary, Its Achievements and Commemoration of Ayatollah al-Uzma Haj Sheikh Abd ul-Karim Haeri (RA).

** Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Ijtihad, Akhond Khorasani Specialization Center for Jurisprudence, Mashhad, Iran.

*** Qom Seminary Level 4 Graduate at Rijal al-hadith (hadith narrators), Qom, Iran.
Email: ma.javan@chmail.ir.

The Extension of the Science of Meanings (Ma'ani in Rhetorics) in the Recent Century of the Qom Seminary: A Case Study of Al-Mizan Commentary*

Mohammad Ashayeri Monfared**

The science of ma'ani is one of the three branches of rhetorical sciences. Over the past hundred years, the Qom seminary has been consistently engaged in the teaching, promotion, and development of this science. This article examines the growth and changes in this science within the context of the Qom seminary's century-long evolution. To address this issue, the article focuses on the Al-Mizan commentary and specifically investigates the development of the science of ma'ani within this esteemed interpretation of the Quran. The research hypothesis posits that Allameh Tabatabaei, in his Al-Mizan commentary, has made significant contributions in terms of critique, innovation, and the addition of new principles in the preliminary discussions and internal topics of the science of ma'ani.

Keywords: Science of Ma'ani, Rhetoric, Allameh Tabatabaei, Al-Mizan, Qom Seminary.

* This article has been authored with the support of the Permanent Secretariat of the Congress for the 100th Anniversary of the Re-establishment of the Qom Seminary, Its Achievements and Commemoration of Ayatollah al-Uzma Haj Sheikh Abd ul-Karim Haeri (RA).

** Department of Arabic Language and Literature, Higher Educational Complex of Language, Literature and Culturology, AL Mustafa International University, Qom, Iran.

Email: m_ashayeri@miu.ac.ir



The Development in Recognizing Singular Words in the Quran in the Recent Century*

Mohammad Maleki Nahavandi**

Investigating the meanings of the words of the Holy Quran has always been one of the serious concerns of the Quranic community, and various groups have played a role in this: lexicographers, commentators, jurists, etc., have written valuable works in this field. Undoubtedly, one of the most central groups for the study of Arabic words is the lexicographers, and among them, Ibn Faris, who is considered one of the most important lexicographers of the fourth century AH, created a tremendous change in the lexicography of the Arabic language by proposing the idea of "semantic principle". Being borrowed as a model from great grammarians like Ibn Durayd, Ibn Sikkit, and Khalil, it started to be forgotten after Ibn Faris. Although this principle is apparently only noticed by Ibn Faris, other lexicographers also used the semantic principle in their books and actually believed in it. Although it seems that only Ibn Faris had paid attention to this principle, but the works of other scholars yell that they have also used it and believed in it in practice. In addition to the existence of various evidences indicating the acceptance of the semantic principle in the words of lexicalists, another reason is that a great lexical scholar like Ibn Faris had admitted it. Centuries after him, contemporary Quran researcher, Hassan Mostafavi, accepted the "semantic principle" and considered all Arabic materials to only have one root and based on that examined and explained the Quran. By comparing their performance - in examining words and focusing on the "semantic principle" - compared to other books that deal with the words of the Qur'an, tremendous changes and beauties can be seen in the meanings of the words of the Qur'an, changes that are related to the principles of the Arabic language and meanings. It is not contradictory to what has been said in other books, but it is more detailed and targeted than most of the explanations in the books of interpretation, vocabulary, and grammar and Gharib al-Qur'an.

Keywords: Al-Tahaqiq fi kalamat al-Qur'an, Mustafavi, the semantic principle, Ibn Faris.

* This article has been authored with the support of the Permanent Secretariat of the Congress for the 100th Anniversary of the Re-establishment of the Qom Seminary, Its Achievements and Commemoration of Ayatollah al-Uzma Haj Sheikh Abd ul-Karim Haeri (RA).

** Assistant Professor, Department of Quranic Sciences, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

Email: maleki@noornet.net.



The New Lexical Paradigm in the Recent Century of the Qom Seminary*

Abd ul-Muttalib Faridifar**

The use of literary sciences is essential for engaging with the language of the Quran and accurately understanding the divine message. Research conducted in different periods on literary sciences has paved the way for better utilization of the Quranic language and understanding the divine message. This study focuses on examining the transformations in the Qom seminary over the past century regarding the lexicology of the Quranic language. Some commentators, for the precise semantics of Quranic vocabulary, have utilized sciences such as lexicography, morphology, syntax, rhetoric, etc., and have dedicated a separate section titled "Language and Morphology" to it. Although some do not accept morphology as a real science, considering it a kind of personal taste and appreciation within scholarly circles, their method of semantic analysis of Quranic words in interpretation can be seen as a new development in the last hundred years of the Qom seminary.

Contrary to the prevalent method in morphology, they have proposed a new approach to identifying intransitive and transitive verbs. In the rules of elision (i'lal), a new method based on "following the vowel" or "sukun of letter" paves the way for a significant transformation in elision rules. Referring multiple meanings to a single meaning is another transformation in semantics. By providing a new criterion for word derivation (the existence of two specific positions in the substance and form of each word), many of the meanings presented for lexical and morphological derivatives are considered invalid. This research examines the recent century's new developments in the Qom seminary's model of Quranic word semantics in interpretation.

Keywords: Morphology, Lexicography, Interpretation, Elision (i'lal), Intransitive, Transitive, Semantics.

* This article has been authored with the support of the Permanent Secretariat of the Congress for the 100th Anniversary of the Re-establishment of the Qom Seminary, Its Achievements and Commemoration of Ayatollah al-Uzma Haj Sheikh Abd ul-Karim Haeri (RA).

** Assistant Professor, Department of Translation, Language, Literature, and Culturology Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.
Email: a.faridifar@chmail.ir



The Development of the Science of Allegories: Badi' (A Branch of Arabic Literature) in Qom Seminary during the Last 100 Years; A Case Study of the Array Tashabuh al-Atraf in the Book al-Mizan*

Abdullah Movahhedi Moheb** & Mehdi Ashayeri Monfared***

During the last century, Qom Seminary has developed innovative theories in various branches of Islamic sciences including in the science of Allegories (Badi'). Tashabuh al-Atraf (to repeat in the head of a sentence the word used in the end of the previous one) is one of the arrays that, in addition to the aesthetic function, also has a semantic function. This semantic function is such that neglecting it has caused some commentators to misunderstand. Among the commentaries that have been written in the last hundred years in Qom Seminary, al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an and Tafsir Surah al-Hamd can be mentioned among which al-Mizan is a work in which not only literary knowledge and sciences are used in the process of understanding, but it also presents innovative ideas in literary issues. Allameh Tabatabai's innovations in Al-Mizan can compete with other new linguistic ideas in the world. One of his innovative ideas is considering the semantic function of the array Tashabuh al-Atraf in the process of interpreting and understanding the text. Although the semantic function of this array has been sporadically paid attention to before Allameh, it had not been used as a method in the process of interpreting and understanding the text and its meanings and the quality of its effect had not been discovered by then. Therefore, applying the semantic function of this array and discovering its meanings can be considered one of the innovations in recent century in Qom Seminary.

This study, in the first stage, proves that the array Tashabuh al-Atraf has a semantic function, as sporadically can be found in some of the works of some commentators. Then it proves that paying attention to the significance of this array in a systematic and precise way is one of Allameh Tabatabai's initiatives in al-Mizan.

Keywords: the science of Badi', Tashabuh al-atraf, the process of understanding the text, aesthetic effect, semantic effect, Allameh Tabatabai, the centenary of Qom Seminary.

* This article has been authored with the support of the Permanent Secretariat of the Congress for the 100th Anniversary of the Re-establishment of the Qom Seminary, Its Achievements and Commemoration of Ayatollah al-Uzma Haj Sheikh Abd ul-Karim Haeri (RA).

** Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University, Kashan, Iran.

Email: movahhedimoheb@gmail.com

*** Qom Seminary Level 1 Graduate, Qom, Iran.

Email: mojahedatkhalesane@gmail.com.

The Theory of the Spirit of Meaning from the Point of View of Qom Seminary Scholars in the Recent Century (Focusing on the Imam Khomeini, Allameh Tabatabai and Ayatollah Javadi Amoli's Views)*

Hamed Shivapoor**

According to the theory of “the spirit of the meaning” (stating that the words are coined for the spirit of the meanings), words are coined and made for a spirit common between the meanings of different examples rather than the characteristics of those examples. According to this point of view, the meaning of similar words such as throne, chair, tablet, pen, etc. in the Quran and sunnah is neither their apparent meaning nor their figurative meaning, rather their meaning is so broad that it includes non-material examples as well.

The theory of the spirit of meaning was originally proposed to justify the similar words of the Qur'an; But it can be generally classified in the category of macro theories in lexicology. This point of view was proposed by Ghazali for the first time, and after him, many great Islamic thinkers accepted it. In the last century, this theory has been given a chance to be re-proposed in the seminary of Qom; therefore, the views of three prominent scholars in the seminary of Qom, namely Imam Khomeini, Allameh Tabatabai, and Ayatollah Javadi Amoli on this theory are discussed from different perspectives and various approaches.

In this article, these three figures' explanations about this theory, their similarities and differences are superiorities one have in respect to the others are examined.

Keywords: Lexicology, the spirit of meaning, the use of words, Imam Khomeini, Allameh Tabatabai, Ayatollah Javadi Amoli.

* This article has been authored with the support of the Permanent Secretariat of the Congress for the 100th Anniversary of the Re-establishment of the Qom Seminary, Its Achievements and Commemoration of Ayatollah al-Uzma Haj Sheikh Abd ul-Karim Haeri (RA).

** Assistant Propfessor, Department of Theology, Mofid University, Qom, Iran.
Email: h_shivapoor@yahoo.com.